REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIRECTEUR

E. PEILLAUBE

VINGTIÈME ANNÉE

XXVII

JANVIER A DÉCEMBRE 1920

PARIS

MARCEL RIVIÈRE ET Cie, ÉDITEURS

31, Rue Jacob, 31, et 1, Rue Saint-Benoit

B
2
R23
année 20

AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

POUR LA PHILOSOPHIE
DES ÊTRES INDIVIDUELS

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

PREMIÈRE PARTIE [1].

L'EXISTENCE CERTAINE DES VIVANTS. DE L'HOMME AU VÉGÉTAL. — L'IDÉE VIVANTE.

Le monde est-il habité par des êtres effectifs ayant chacun une nature propre, et notamment par ceux qui toucheront de plus près au « penseur », s'ils existent : par des *vivants* ? — Si c'est oui, nous-même devrons notre pouvoir de connaître à la qualité de la vie qui sera en nous : la connaissance étant l'un des modes de l'existence individuelle.

Pour trancher la question, il n'est que de s'établir dans sa conscience, afin de juger de ce qu'on y trouve. Or on y trouve la certitude d'exister : et, plus précisément, d'exister de cette façon particulière qu'on nomme la vie. — Après s'être découvert soi-même, on passe à ses voisins, puis aux choses ; sans oublier de loger ce qui vit et ce qui ne vit pas dans un Espace approprié.

Nous reconnaîtrons tout vivant au frémissement occulte d'une *Idée agissante* qu'il porte en soi : Idée par quoi, nous-même, avons conscience. — Ce n'est pas un Principe abstrait, cosmique, panthéistique ; c'est l'Idée propre à l'individu : la mienne, la vôtre... L'Idée, au service d'une « personne », la fait penser. Mais elle fait aussi agir le vivant dans ses organes quand ils jouent, dans ses tissus quand ils se forment et s'entretiennent. L'idée

[1] Voir la *Revue de Philosophie* de novembre-décembre et le Compte-Rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques, livraison de décembre (Communication faite à la Séance du 9 juillet 1919).

individuelle, c'est l'activité que chaque être déploie pour accomplir, avec ou sans conscience, *la loi du type*.

La **Pensée**, montant du fond substantiel de l'être, nous vaut d'interpréter les sensations. Ayant perçu, estimé, jugé, l'être décide : il accomplit de la sorte, à son choix, tel ou tel acte. — De ce fait, la bête pense, et même choisit, sitôt qu'ayant « estimé », plus ou moins sagement, qu'un geste est bon, elle s'y efforce.

Là où cesse le pouvoir personnel d'interpréter, d'estimer, de juger, l'initiative disparaît... Mais alors, l'Idée individuelle travaille selon une règle plus sourde qu'impose l'espèce, et l'on dit que l'être agit d'instinct. Nous verrons que l'**Instinct** joue un triple rôle, et que, pour deux au moins de ces tâches, il n'est pas moins nécessaire aux hommes qu'aux bêtes.

Non seulement du fait de nos instincts, mais parce que la pensée même naît, en nous, dans l'inconscience, la **Vie** est fondamentalement comme un savoir qui s'ignore. Elle s'illuminera, chemin faisant, de lueurs occultes que l'estimative de la bête, la raison de l'homme, rendront fécondes.

I. Pensée humaine.

« Je pense »...

Aux aguets dans une tour magique où l'on est seul, nous tâchons de saisir l'instant qui fuit, de préparer l'instant qui vient. De cette tour, on ne sort point tant qu'on est soi : mais on découvre, par des fenêtres magiques aussi, le vaste monde. — Penchons-nous hors des murs de notre tour, prison vivante, ou, si l'on préfère, réduit vivant...

Mais, aussitôt, on nous arrête. « Le champ de la conscience est subjectif : comment lui assigner des murs, même vivants ? C'est la Pensée qui crée en nous le soi-disant univers dont elle nous donne le spectacle ; si bien que la Pensée existe seule ». — Pardon ! Est-ce de vive voix, ou par écrit, qu'on nous interdit d'être au monde ? Que l'on y songe : pour peu qu'il y ait eu là des paroles dites, un livre mis en vente, on fait erreur !... Il faut être distrait pour se proclamer idéaliste. Poincaré était distrait en écrivant la conclusion de *La Valeur de la Science* : laquelle niait l'ouvrage, l'éditeur et le pu-

blic, sans parler du tableau noir et des bouts de craie ! Rassuré, donc, je continue.

Je continue. C'est dire que je poursuis ma tâche, selon mon plan. — Ah ! notons bien, au passage, que j'ai un plan ! Non que ce ne soit chose naturelle, dans la vie de tous les jours ; mais, à la table du philosophe, c'est capital ! Le matérialisme, en effet, nous refuse le pouvoir de faire des plans, à moins que le « dessein » ne « résulte » du jeu mécanique des atomes, et qu'il ne s'exécute fatalement, à l'aveuglette : si quelque conscience accompagne les mouvements faits, il n'en sera ni plus ni moins.... L'avouerai-je ? La négation des matérialistes me paraît « résulter », elle, d'une distraction de ces philosophes, tout comme le veto idéaliste de Poincaré [1]. — Donc, j'ai mon plan, et j'y travaille. Des pensées viennent, débiles hélas ! Mais elles prennent forme ; elles se fortifient, en s'associant... On dirait qu'elles vivent ! Mais en moi-même. Car c'est bien moi qui ai ces pensées. C'est moi qui prend soin d'elles. Je les tire en plein jour pour les juger. Souvent l'effet est désastreux ! Alors je les repousse : car je suis leur maître. Si je leur fais grâce, elles prolifèrent et s'organisent. Des phrases se dessinent : je les rectifie, je les complète..... *Spirituellement, je suis actif, je suis vivant.*

Ces phrases m'obsèdent : il faut que je les écrive..... De mon chef, des mots s'alignent. Une plume trace des courbes : elle aussi semble vivre, comme mes idées ! Mais c'est ma main qui tient la plume ; c'est ma main qui vit, et vit par moi. Je m'en assure : ma main se meut, mais « à mon gré » ; si je la gratte, elle est sensible, mais « en moi ». — La spontanéité de ma main n'est qu'apparente : en effet, (toutes les sensations articulaires et musculaires mises de côté), il est en moi conme une « vertu », par quoi j'écris avec la pleine con-

[1] Soit un matérialiste, désireux de nous prouver qu'il a raison. Il va préparer ses arguments, qu'il fondera sur des faits observés, sur des interprétations intelligentes de ces faits, voire sur des sentiments : aspirations ou répugnances... Nous causons. Il faudra bien modifier, à chaque instant, le plan premier, d'après la conscience que l'on aura de l'effet produit par les paroles. Ainsi fait quiconque a souci de persuader. — Et ce qui est vrai du « penseur », qui veut convaincre, ne l'est pas moins de l'homme considéré comme « organisme », et qui *cause* : le larynx et la langue doivent obéir aux idées pour que les mots aient un sens.

science de le vouloir.... *Outre mon esprit, il y a donc aussi mon corps ; mon corps agissant, mon corps vivant : mon corps á moi.*

Et puis il y a la plume, que je manie. Il y a ce qui m'environne, ce qui pénètre mon organisme : ce qui l'imprègne au point que, *à parler seulement matière,* ce serait à douter que j'aie un corps personnel. — Mais j'en ai un, et qui diffère de tout le reste : sans doute par autre chose que par les matériaux premiers dont il est fait.

Cette analyse, hélas ! est naïve : mais on ne peut cependant pas tenir pour douteux ce qui est certain.

Naïve ou non, parfois notre humaine pensée nous fatigue. — Et je tiens à dire « nous », car vous êtes là, qui me lisez ; si bien que, de ce fait, nous sommes au moins *deux* : quoi qu'en disent les monistes, ceux d'en haut et ceux d'en bas, en beau langage.

A parler franc, ce sont les systèmes des philosophes qui nous lassent. Il serait si aisé, si réconfortant, d'être « soi-même » en liberté, parmi ses proches ! — Pour oublier les systèmes, allons aux bêtes : il en est de sympathiques, et qui sont comme de la famille.... Vous protestez ? Vous n'avez nulle bête chez vos aïeux ? J'en suis fort aise. Cela prouve que vous n'en faites pas une simple affaire de carbone ou d'azote : sinon nous serions tous frères, par les atomes ; tout comme les atomes, s'il fallait les réduire à leur matière, seraient tous frères par les grains primordiaux.

Contre le matérialisme, nous continuons d'être d'accord. C'est égal, allons aux bêtes.

II. Pensées de bêtes.

Il y a des « bêtes » qui nous attirent : celles que de bons procédés mettent à l'aise et que nous jugeons intelligentes, à leur façon. Parmi celles-ci, je regrette de ne connaître ni cheval arabe, ni éléphant ; d'avoir seulement ouï parler d'une guenon très amicale qui, ses bras grêles autour du cou de sa maîtresse, lui narrait, à flots de paroles muettes, qu'on l'avait encore taquinée, à la cuisine.... Je n'ai fait que croiser un tamanoir dont un collègue, jadis, se fit suivre à la Sorbonne, comme d'un chien : mais que vaut, pour l'intimité, un tamanoir ? ...

Faute des loisirs de Pellisson, je n'ai encore apprivoisé nulle araignée... C'est au cinéma que j'ai vu, comme tout le monde, les pingouins de l'expédition Scott. Vous savez : ceux qui déposent, aux pieds de la jeune pingouine, le caillou symbolique qui doit donner envie de faire un nid, à deux, avec d'autres cailloux de la même sorte. Rebuté, l'aspirant père porte ailleurs son hommage ! — Mais peu importe, aujourd'hui, les bêtes insolites : il s'agit d'être, et de paraître, irréfutable. Alors, sans plus de cérémonies, voici ma chatte, voici mon chien.

Ma chatte n'égale pas les amies à quatre pattes de Loti : c'est une campagnarde « tricolore », tout ordinaire. Mais, gâtée de naissance, elle est coquette, elle est poseuse ; il lui faut une galerie d'humains pour s'amuser.... Elle nous suit ou même nous rejoint à la promenade : mais elle se fait bientôt porter. Pourtant il y de curieuses sauterelles dans le pré : comment reprendre sa liberté ? Voici : d'abord un léger coup de dent à la main qui l'emprisonne, pour avertir ; puis un grognement bref, comminatoire ; enfin, les griffes ! ... Mais on se lasse de tout, même des criquets : voyez la chatte couchée par le travers de notre route, qui s'étire, fait l'aimable, et nous offre son ventre blanc ! — Ainsi la « bête » exprime, à l'homme, son désir, dans une langue qu'il serait souvent cruel de ne pas comprendre : passant, refuserons-nous, par exemple, d'ouvrir la porte de son magasin au chat qui nous implore d'un œil pathétique, avec une plainte qui grince un peu ?

Mais les agaceries de la chatte horripilent notre fox qui, de jalousie rentrée, tombe dans des noirs, l'oreille basse et la queue triste. Heureusement il se remonte près d'un manœuvre ami dont la pioche fait jaillir de terre bien des rats : utilitarisme et sentiment, c'est presque humain ! Ce fox a aussi, dans son bagage psychologique, la désobéissance sournoise de l'enfant : l'arme des faibles. Ainsi, l'autre jour, de très jeunes grives faisaient leurs premiers sauts dans les branches basses. Le chien convoitait ce gibier, encore mineur. Je m'interpose. Le fox paraît se résigner, part au galop : mais, au premier massif, c'est pour faire un crochet brusque, et revenir aux grives par un grand cercle, derrière mon dos... J'attendais, sévère : si bien qu'on ne parla plus des oiseaux, pour ce jour là.

Voulez-vous un entretien plus vif, entre hommes et chien ? J'étais jadis, ne chassant pas, le maître indigne d'un braque

d'Auvergne. Dormant sur mon tapis, il m'excusait d'être, cynégétiquement, un incapable. Vient un ami, qui l'invite, fusil en main. Je fais semblant de refuser. Le braque court, frémissant, de l'un à l'autre : marquant au maître quelque remords, et sa tendresse ; au porte-fusil, son empressement. Enfin j'accepte pour le chien .. Alors ce sont, à mes pieds, des gambades qui remercient, et puis le galop fou vers le plaisir !

Avez-vous observé le manège, les instances, du grand chien qui veut se faire enlever sa muselière ?... Mais oui, vous avez vu cela, et tout le reste ! Aussi quand votre ami chien vous tend sa patte fidèle, vous la serrez : plus bas que vous, il est *quelqu'un*.....

Et les facultés des animaux supérieurs (comme aussi celles de l'homme) ne seraient dues qu'à l'extrême complication des aiguillages cérébraux, masquant d'une apparente liberté la fatalité mécanique des actions intermoléculaires dont le psychisme dériverait, conscience comprise ! Si bien que les « tropismes » et « tactismes » engendreraient le matérialisme, avec le reste ? — Loin de nous la pensée que l'appareil nerveux ne serve à rien : il faut un tableau des impressions sensorielles ; il faut combiner les ordres de mouvement. Mais, plus la gare centrale s'enrichit, plus le besoin des aiguilleurs et du chef est évident... A quoi bon la délicatesse inouïe des instruments, sans la sensibilité, sans l'estimative ou l'intelligence, sans le vouloir : sans le *don* ?

Or, nous trouvons déjà le *don* chez des bêtes d'en bas qui n'ont pourtant, elles, en fait de rouages, nerveux et autres, que ce qui tient dans la simplicité relative d'une seule cellule..... Pas de cerveau ; pas de nerfs préétablis : pas de réflexes mécaniques. Le même protoplasma doit être nerf et muscle. Pourtant le geste s'exécute, que les circonstances, perçues d'une façon ou d'une autre, rendaient urgent. — Nous pensons ici aux infusoires.

Quoi de psychique, cependant, chez cet infusoire plat qui ne se sert de ses grands cirrhes ventraux que pour courir : au hasard, semble-t-il ? — Eh ! justement, c'est qu'il galope, et ne va pas donner du nez contre tous les obstacles, ou culbuter au moindre trou !... Songez que, chez nous autres, rester seulement debout, c'est faire montre de psychisme, puisque,

à défaut d'une coordination harmoniquement active, on s'affaisserait.

Voyez ce que peut, en fait d'efforts contrôlés, un infusoire. Une Paramœcie nage, en apparence, n'importe où : ainsi volète le papillon flâneur. Mais un mur de menus débris l'emprisonne, et elle veut passer pourtant ... Sait-elle pourquoi ? A-t-elle seulement conscience d'avoir des rames vivantes, souples et contractiles ? — En tout cas, de l'avant de son corps ovoïde, elle fait une trompe, qui s'insinue, se tortille et se gonfle. En même temps, avec force, les cils battent, pour qu'on avance. Mais nul passage ! Alors, par les moyens inverses, la bête recule, reprend sa forme.... Ne croyez pas qu'elle renonce ! Elle va plus loin tenter la chance. Même labeur : la voilà engagée toute dans un sinueux détroit, qu'elle élargit, et qu'elle force. Elle passe ; elle est passée ! Et ce n'est plus que l'errante bestiole que d'aucuns tiennent pour une machine. — Mais, si l'infusoire devait être une mécanique morte, n'oublions jamais que le système philosophique, qui nie la vie de cette bête, s'attaque à l'homme du même coup.

Même chez les bêtes faites d'une cellule, il n'est pas, dans la vie, que la promenade. Quand on est un animal, il faut manger ; et, quand on est armé en chasse, pour manger, il faut tuer. Alors on se sert, cruellement, mais psychiquement, de ce qu'on a. — Tels ont agencé, sous la peau, une couche brillante de fines capsules, les « trichocystes». Projetés dans l'eau ambiante (la tension superficielle changeant alors) ces corps jusque-là inoffensifs deviennent harpons aigüs, envenimés. La proie qui passe, percée de traits, se paralyse. Le tueur approche, ouvre un large pharynx en entonnoir, que soutiennent des baguettes dures, et engloutit le camarade dont le tort fut d'être inerme : l'infusoire est un loup pour l'infusoire, comme nous sommes nous, d'homme à homme..... Quelle « machine » serait-ce donc là ? Et une machine qui aurait toute une physiologie en raccourci ! Miracle pour miracle, mieux vaut que l'infusoire soit ce qu'il est : un personnage.

Revenons aux meurtres savants, commandés par la nature de l'infusoire.... Le *Coleps* est fait pour déchirer et pour mâcher. Il est tout bardé de plaques, tel un Samouraï de jadis : les plaques supérieures, autour de la zone buccale, sont articulées et jouent les dents. — Voici encore d'odieuses bêtes,

les Tentaculifères où Acinètes : adultes, privés de cils locomoteurs, fixés sur quelque support souvent animal, ils balancent de longs bras qui, par le bout, sont des suçoirs. Accrochant le passant de leurs ventouses, ils lui instillent une toxine qui le dissout, et puis ils sucent. Nous les retrouverons....

Pour chasser et pour manger de la sorte, évidemment, il faut le *don*, lequel, étant occulte, qualitatif, n'est pas forcément à la mesure de la complexité de l'organisme !

Inutile, après avoir visité les infusoires, de retourner aux bêtes moyennes. *Quelque part*, entre le chat et l'infusoire, mettons ce poulpe qui, de son aquarium, fait de grands bras pour se hâler, le long de la canne qui le provoque, jusqu'à ma main, dardant sur moi son œil féroce ; — ou ce pecten dont j'ai troublé la sieste alors qu'il baillait au bord du bac : ses multiples yeux marginaux voient l'indiscret, au nez de qui il referme brusquement sa coquille, en l'arrosant.... N'écrivons point : « pour l'arroser », faute de pouvoir garantir ses intentions. Ce qui renseigne ailleurs à cet égard, c'est la physionomie ; et le pecten n'en a point. Ce n'est pas comme ce lama ! Quand il projette sur ma figure un peu de son repas acide, par l'intervalle ménagé entre ses incisives, il le fait sûrement exprès : il n'y a qu'à le voir.

Mais que dire des végétaux ? Rien, quant à présent. Les vivants se sont en effet révélés à nous, jusqu'ici, par leur *pensée* ; et il est admis que les plantes, privées de sensations, donc aussi d'estimative, ne sauraient avoir à préparer, en personne, les événements. Elles n'auraient pour elles que de *l'instinct*. — Voyons donc ce qu'est l'instinct : mais d'abord par rapport à la pensée.

III. De la pensée et de l'instinct.

Il y a « pensée » toutes les fois qu'il nous est permis d'avoir une opinion, un sentiment, de juger, de découvrir, de décider, de faire personnellement effort. — A défaut, et sans notre contrôle, l'instinct travaille, d'après l'*Idée spécifique* qui est en nous.

La Pensée inconsciente n'est pas l'Instinct.

Je flâne dans un chemin facile, loin des autos. Le paysage m'intéresse, mais la route point. Pourtant le chemin se bi-

furque ! Aussitôt, pour moi, la route « existe ». Dans la mesure qu'il faut, je tourne de ce coté mon projecteur intime, et je choisis... Ou bien, sur ma table est une pendule : j'en « ignore » le tic tac tant que ma besogne me captive. Mais, dans la proportion même où vient la lassitude, ce bruit se met à m'obséder : vite, écartons cette gêneuse ! — C'est par transitions insensibles que nous passons de la négligence à l'attention, de l'obscurité à la lumière : tels sont les hauts et les bas de la pensée. Mais c'est encore de la pensée, fût-ce dans la pénombre, fût-ce dans la nuit : car il m'est loisible de revendiquer, quand je veux, et autant que je le veux, mon droit de contrôle.

Il est d'ailleurs dans la nature même de la pensée d'opérer, pour partie, dans le noir absolu : *car elle y naît.* — Tenez, nous travaillons, de notre esprit. Cela, en nous posant à nous-même des questions à quoi nous répondons, si nous pouvons. Mais, entre la demande et la réponse, toutes deux conscientes, *n'y a-t-il rien ?* — Il y a l'essentiel, au contraire ! Il y l'œuvre muette de l'esprit : la découverte ! — C'est nous-même, assurément, qui découvrons : la chose nous donne assez de peine ! Mais nous ne sommes informé de la trouvaille que quand c'est fait... La découverte pourra exiger des minutes, des heures, des nuits... Et si la nuit porte conseil, c'est parce que le cercle stérile d'une idée trop fixe y est rompu, au profit de la pensée spontanée, qui *crée* en nous.

C'est dire que déjà la pensée est active à notre insu. Elle progresse en vertu d'une force propre : de la force appartenant à notre Idée consubstantielle... C'est sur la pensée, ainsi créée, que s'exercera notre contrôle.

A défaut qu'on lui ait assigné, d'avance, une tâche précise, la pensée fait l'école buissonnière — Si l'être a le malheur d'être fou, elle déraille. Dans certaines névroses, elle tisse deux étoffes inconciliables, si bien que la « personne », qui voit ces choses se dérouler alternativement, va sembler double. — Mais, saine ou anormale, la pensée n'en est pas moins « ce que j'interprête, ce que j'aiguille, ce d'après quoi je me décide, et ces actes eux-mêmes » : responsable que je suis dans la proportion exacte où j'ai compris.

L'instinct, au contraire, chargé de m'épargner, pour une part considérable, la peine de vivre, suit sa route sans me de-

mander mon avis personnel, tant que je reste, par nature même, incompétent. — Ah ! sitôt que les événements sont à nouveau de mon ressort, l'*Idée* a soin de m'avertir : alors je me réveille, et dis un mot, qui fera loi...

On le conçoit : tout au fond de l'être, dans ce réduit inaccessible où l'Idée crée, instinct et pensée doivent se confondre, étant miens l'un et l'autre. — Pourtant la pensée compose, à son profit exclusif, une certaine « collection secrète » qui s'enrichit de jour en jour. J'en ai la clé, et vais y puiser, lanterne en main [1]. L'instinct, au contraire, reste tel quel : la loi de l'espèce l'a fait, d'emblée, ce qu'il doit être.

La Pensée et l'Instinct, ces deux modes de la même Idée vive, peuvent chevaucher. — Cela, en effet, chaque fois que la pensée reprend ses droits.

Il arrivera, de la sorte, que *le même geste* sera fait, tantôt,

[1] Collection toute spirituelle, faut-il dire, en prenant ici le mot « spirituel » dans un sens assez large pour que les bêtes même aient quelque esprit...

Sans doute le corps prend une grande part à la conservation et au rappel des souvenirs : part mystérieuse. *Mais ce n'est pas le corps qui se souvient.*

Quand il s'agit d'idées abstraites, d'affections radicalement incorporelles de leur nature, la vérité est d'évidence immédiate. Il est clair que le souvenir que je garde de la haute valeur et des bontés d'un maître ne tient aucune place dans mes cellules ! — mais la conclusion reste identique si nous parlons des sensations.

Pourtant, des événements de l'ordre physico-chimique les éveillèrent ? Oui ; mais elles furent créées alors *dans l'esprit*, même chez la bête, et c'est là que le souvenir en fut gardé.

La preuve ? — Corporel, le souvenir d'une sensation consisterait dans certaines traces protoplasmiques. Ces traces persisteraient au sein des cellules jadis intéressées... Mais, de ces cellules, il y en eut, chaque fois, beaucoup : si bien que chacune ne reçut qu'une fraction, peut-être infime, de l'impression... En revanche, dans chaque cellule, une multitude de traces nouvelles devraient coexister avec les anciennes, ou plutôt les recouvrir : à quoi, parmi ces vestiges fractionnés et emmêlés, reconnaître les éléments constitutifs d'une des images d'autrefois ?

Ce n'est pas tout. Je nie les traces mêmes, leur persistance ! La substance cellulaire est semi-fluide. La vie la transforme, la nutrition la renouvelle. Les cellules n'ont qu'un temps et, mortes, sont remplacées par d'autres qui ignorent tout de mon passé !

d'instinct et tantôt parce qu'une pensée, plus ou moins claire, y aura pris peine.

Ainsi, le nouveau-né des mammifères tette d'instinct : sinon, comme il est trop faible pour comprendre et pour s'instruire, ce serait la mort. Mais bientôt il se fortifie : et c'est quand et comme il lui plait qu'il prend le sein — Pourtant, l'essence physiologique des actes n'a pas changé : ce qui prouve que le mouvement fait a déjà son origine *dans la puissance de l'Idée* quand c'est l'instinct qui mène, puisque c'est par la force de l'Idée que la pensée régit nos actes corporels.

Une série ménagée d'autres exemples nous ouvrira progressivement l'accès des fonctions trophiques de l'organisme.

Et d'abord, en général, chacun de nous fait contracter, d'instinct, les muscles de la respiration : sans quoi, nous oublierions de respirer. Et nous n'aurions pas encore su faire, à la naissance. Mais nous intervenons maintenant à notre gré, et faisons, de ces mouvements que rythmait d'abord la seule nature, l'objet de toute une gymnastique volontaire.... Commandées par *l'idée*, quand elles sont intentionnelles, ces contractions n'auront pas une autre cause efficiente, quand c'est d'instinct qu'elles se feront. *Cela dit, et non sans insistance, pour qu'il soit bien convenu que l'instinct n'est pas une force mécanique !*

Mais la physiologie est une ! D'instinct, par conséquent, le cœur battra. Au reste nos sentiments, même des plus « spirituels » troublent fort ces battements : ici encore la pensée va chevaucher avec l'instinct et nous donner la preuve que, par la nature de l'activité mise en jeu, il est psychique.

D'instinct, toujours, les muscles du tube digestif vont provoquer les mouvements péristaltiques.... D'instinct, les glandes de l'estomac, de l'intestin, vont sécréter. Et, là encore, notre pensée ne manquera pas de dire son mot : en *réjouissant* jusqu'à notre estomac, notre foie, d'une bonne nouvelle ; de même qu'un événement fâcheux gâtera tout... D'instinct, donc, notre vie organique toute entière s'harmonisera. Et, si nous sommes ardent à vivre, les choses iront au mieux ; tandisque le pessimisme, la torpeur, nous rendront bientôt neurasthénique ! Alors, il ne faudra pas moins que l'arsenal de la psychothérapie, avec la rééducation rationnelle du « vouloir vivre », pour nous guérir !

C'est d'instinct, par conséquent, et avec la collaboration,

tantôt directe, tantôt lointaine et temporaire, de la pensée personnelle, que nous vivons.

Mais tout cela demeure vague. Quel rôle, au juste, joue l'instinct ? — A notre avis, il en joue trois.

IV. Les trois fonctions de l'instinct.

I. — L'instinct, d'abord, nous enseigne, gratis, certaines façons de nous comporter dans l'existence.

Il s'agit ici de l'instinct classique : talent qui s'ignore ; goût inné ; aptitude magique à déchiffrer, dans l'occulte, un formulaire naturel....

Voici que tel insecte parfait, ayant victorieusement rompu sa chrysalide, se révèle soudain à soi-même comme papillon. Il a laissé là-bas, à l'entrée du tunnel de la nymphose, ses habitudes de chenille qui cisaillait feuilles ou fibres : que va-t-il faire à présent de ce ressort paradoxal qui s'enroule devant son nez ? — Il fera, direz-vous, comme ses parents. — Mais ses parents, comment firent-ils ? Si loin que l'on remonte du côté du fondateur de l'ordre, ne se trouvèrent-ils pas tous en face du même rébus ?

Ce ressort, pensa l'insecte (s'il pensa vraiment à quelque chose) qu'est-ce donc ? .... Est-ce que cela servirait d'aspirateur ? Mais comment avoir l'idée même de pomper avant de l'avoir fait ? Et puis, pour pomper quoi ? — Il y a bien, dans l'air, une certaine odeur, fort agréable. Mais précisément il n'y a d'odeur que si l'on est fait, soi-même, pour la sentir ; et l'on ne trouve un parfum agréable que s'il attire, naturellement. — Enfin, difficulté dernière : où se cache cette chose, qui sent bon ? Comment la découvrir ? A quelles manœuvres se livrer pour l'avoir au bout de la trompe ?

A toutes ces questions, pourvu que l'on fût « attiré », l'intelligence répondrait, et l'on se ferait une expérience, en tâtonnant. Mais nous admettons précisément que l'intelligence manque au papillon, et aussi le temps voulu pour qu'il s'instruise. Sans éducateur, ce serait d'ailleurs bien difficile !.... *Alors on écoute l'instinct et l'on a, d'emblée, la science vitale d'un vétéran.*

Rappelez-vous les infusoires chasseurs. Croira-t-on qu'ils aient « appris » à se servir de leurs armes naturelles ? C'était

d'une interprétation singulièrement ardue, des trichocystes : et qui ne sont des dards qu'après avoir été lancés !

Mais on objectera que nous avons, naguère, considéré ces mêmes infusoires comme jouissant d'une pensée ?.... Eh ! sans doute. L'instinct persuade, inspire : mais il faut nager, ou voler, en fait, sans culbuter. Il faut se rendre compte que le moment est venu de lancer ses flèches, ou de brandir sa trompe. Il faut ouvrir son pharynx d'infusoire sur la proie même, non à coté. Il faut viser juste, au cœur de la fleur, avec le long ressort du papillon. Il faut donc agir à la demande des circonstances, telles que les sens nous les révèlent. *Tout cela, c'est de la coordination, c'est de l'estimative : c'est, pour l'animal, de la pensée !*

Il est une phase, dans le geste à faire, qui appartient à la pensée, même quand c'est l'instinct qui donne le branle : *c'est la phase où la connaissance que l'on a d'une situation permet, et même impose l'exercice du « contrôle »*.

Nous allons voir que c'est l'instinct qui franchit l'étape suivante.

II. — Dans l'exécution du geste, c'est l'instinct qui commande à nos organes.

L'instinct ordonne, ou bien l'intelligence volontaire. Au cours du geste, la pensée contrôle.... Mais comment l'acte lui-même sopère-t-il organiquement ?

Voyons ceci. Je veux lever le doigt : quoi de plus simple ? — Mais je ne sais pas faire ! — Est-ce que je connais les cellules qu'il va falloir mettre en jeu ? Est-ce que je sais ce qu'il faut obtenir de chacune d'elles ; à quelles opérations s'y livrera le protoplasme, pour que le courant voulu soit lancé dans le nerf qui convient, à l'instant que j'ai choisi, et dans la mesure que mon contrôle détermine ?.... Pourtant le geste s'accomplit, de la façon précise que j'ai voulu !

Entre nous, qui « décidons », et les atomes qui exécutent, il y eut donc un intermédiaire : intermédiaire inconscient, qui sut se faire entendre des cellules, tout en nous devinant, nous, qui voulons. *Cet intermédiaire, qui a du talent, qui est actif, et qui s'ignore, c'est un instinct.*

Ainsi faut-il un état-major au général, pour traduire, en ordres détaillés et techniquement exécutables, ses décisions : ce qui ne prive le chef ni de son initiative, ni de son con

trôle. Il reste libre, au contraire, de surveiller l'ensemble, de constater les résultats à mesure qu'ils se produisent : et cela pour atteindre plus sûrement au but visé....

Le geste est fait. L'appareil a fonctionné. — Mais, si les rouages ont joué, c'est qu'ils étaient en place, prêts à servir : comment sont-ils donc venus là ?

III. — C'est l'instinct qui agence nos organes.

S'il faut l'influence maitresse de *l'Idée* pour que le papillon sache aller plonger sa trompe au fond des fleurs, ou pour que nous parlions, écrivions, une telle direction aura-t-elle été moins nécessaire pour que l'insecte ait une trompe, et nous une main, une langue, sans oublier les savants aiguillages cérébraux ?

On ne se résignerait à se passer ici d'un architecte constructeur que si l'on n'avait personne à qui faire jouer ce rôle : *personne qui pensât activement, ou qui vécût d'instinct....* Mais cet agent existe ; et c'est nous-même ! C'est nous donc aussi qui aurons entrepris la construction : cette part, la plus délicate sans doute, de la besogne biologique.

Certes nous ne voudrions pas recourir à quelque *Deus ex machina*, intervenant à point nommé ; mais puisque nous sommes là, nous alimentant, nous réparant, et cela depuis l'œuf !... Nous aurons donc été bon aussi pour édifier. [1]

[1] Biologiquement, fonction et construction ne font qu'un.

La fonction de l'œuf, c'est de se diviser. La fonction des cellules filles et petites filles, c'est de devenir, ici du nerf, là du muscle, ou autre chose... Mais la fonction des éléments désormais spécialisés, c'est d'innerver, de se contracter, de sécréter... De ce fait, nous agissons, nos intentions se réalisent corporellement : voilà que les organes auront servi ! — Servi à qui ? A nous, bien sûr : à nous qui sommes sur place, depuis que notre germe parcourt le cycle individuel.

A défaut de comprendre que c'est bien le vivant qui travaille, on tombe dans toutes les hésitations et les obscurités des cartésiens. — Ainsi Claude Bernard sent vivement le besoin de recourir à *l'Idée formatrice*, mais il ne sait qu'en faire, si bien qu'il finit par la mettre dans sa poche ! Il avait eu le malheur de proclamer que, si l'on pense métaphysiquement, on ne saurait agir et vivre que physiquement. Du coup, **l'Idée cartésienne**, principe métaphysique de la pensée purement subjective, frappée biologiquement d'ostracisme, n'existait plus que dans l'intelligence qui l'appelait à son secours. — Il faut toujours avoir ce texte sous les yeux : « En disant que la vie est l'idée directricet

Mais nous avons bâti d'instinct, car évidemment nous l'ignorons.

Ce que nous disons là pourra passer pour raisonnable. Encore serait-il bon de le prouver, à l'occasion.

Or on aura fourni la preuve demandée, s'il apparaît, ici ou là, que quelque geste franchement individuel aura contribué, en fait, à la construction de l'organisme ; — ou encore si des actes, bien positifs, de construction, viennent à former, avec des gestes moteurs, un tout indivisible. Nous essaierons d'apporter ici l'une et l'autre de ces preuves.

Cas des Mollusques gastéropodes à coquille ornée. [1]

Vous connaissez la coquille de l'escargot..... Eh ! bien, ce n'est pas d'elle qu'il s'agira : car elle est lisse, et nous en cherchons qui soient *décorées*, et aux ornements desquelles le propriétaire ait travaillé lui-même, activement, en effectuant des gestes que son instinct aura règlés.

Ces ornements sont des côtes longitudinales, des bosses, des bourrelets transversaux. Les bourrelets sont le plus souvent compliqués à leur tour par l'adjonction de plissements, de dents ou cornes, de longues épines. Négligeons les côtes longitudinales : se prolongeant régulièrement dans le sens de l'accroissement, elles peuvent résulter d'une conformation du « manteau » qui sécrète le calcaire par son bord libre. Il est vrai qu'elles sont peut-être l'effet d'une attitude constante que l'animal se donne *d'instinct* : mais enfin ce n'est pas sûr. — Parlons au contraire des tubérosités, des bourrelets. Le mollusque les

ou la force évolutive de l'être, écrivait alors Claude Bernard, nous exprimons simplement l'idée d'une unité dans la succession de tous les changements morphologiques et chimiques accomplis par le germe depuis l'origine jusqu'à la fin de la vie. Notre esprit saisit cette unité comme une conception qui s'impose à lui, et il l'explique par une force ; mais l'erreur serait de croire que cette force métaphysique est active a la façon d'une force physique. Cette *conception* ne sort pas du domaine intellectuel pour venir réagir sur les phénomènes pour l'explication desquels l'esprit la crée. » (*La Science expérimentale*, p. 211.)

Voilà que l'Idée formatrice ne représentait plus que l'ébahissement du philosophe, devant les choses ! — Pour nous, elle est l'activité même de l'individu, en train de vivre harmonieusement, ingénieusement,... instinctivement

[1] Nous pourrions en appeler aux Lamellibranches, mais le témoignage serait moins net.

obtient en tordant, en soulevant, en étirant puis laissant retomber le bord libre du manteau ; *partout où se trouve du calcaire, il aura fallu que fût, pendant un temps, l'organe producteur de la coquille...* Ce que ces ornements ont d'intéressant, c'est leur régularité parfaite, établis qu'ils sont d'après le type rigoureux de l'espèce. Le mollusque fabriquera, par exemple, trois tubérosités successives, de saillie décroissante, puis un bourrelet, portant cornes ou dents d'une certaine forme ; après quoi, il recommencera : et cela, à intervalles fixes. Les bourrelets successifs seront distants, par exemple, d'un huitième de tour de spire, ou d'un tiers, ou d'une moitié.... Et l'animal mettra tant de précision dans son travail que les bourrelets se correspondront, d'un tour au précédent, en décrivant une certaine ligne, soit droite, soit courbe, soit brisée, suivant le type, jusqu'à la pointe qui marque l'origine de la coquille. [1]

Après chaque bourrelet, l'animal a cessé, non certes de s'accroître, mais de faire avancer le bord sécréteur de son manteau. Il se sera, pendant un temps, recueilli dans sa coquille, occupé sans doute à la rendre bien lisse à l'intérieur, en jetant comme des ponts sous les tubérosités et les bourrelets. Après quoi il aura couru au bourrelet suivant, si l'on peut dire [2].

En cours de route il faut que le mollusque recouvre une certaine part de la spire qui précède.... Mais elle est toute hérissée de saillies cornues ou épineuses ! — Qu'à cela ne tienne : la bête sécrète une salive acide, qui dissout ces obstacles. Les choses sont fort bien combinées, ainsi qu'on voit. [3]

[1] L'effet est particulièrement heureux chez les *Murex* vrais, qui vont par tiers de tour, ou chez les *Eupleura*, qui font leur bourrelet tous les demi-tours.

[2] La preuve de ces arrêts et de ces courses alternées nous paraît résider dans le fait que, souvent, à chaque bourrelet correspond un logement spécial pour le siphon respiratoire : cet organe n'aura donc été protégé qu'au moment de la confection même des bourrelets.

[3] A quoi les ornements servent-ils ? Ils protègent parfois la bête contre la dent de certains agresseurs : mais seulement quand les saillies sont fortes et aiguës. Et tant de Gastéropodes se passent de cette sorte de protection ! — On dit qu'une certaine *dent*, que portent les bourrelets de quelques *Murex*, doit s'enfoncer comme un coin, entre les valves des Lamellibranches, pour ouvrir de force ces coquilles. De fait, un mollusque privé de bourrelets, *Leucosenia singulata*, n'en façonne pas moins, en avant du bord

A quelle influence la bête obéit-elle en ornant sa coquille ? Il ne s'agit là d'aucune force mécanique. Rien, dans la physico-chimie de l'animal, ne saurait le contraindre à faire, de loin en loin, de telles « grimaces du manteau » ! Nulle influence saisonnière, trophique, ne peut rendre compte de la géométrie rigoureuse de l'ensemble. Ce sont donc des habitudes : des manies, si l'on veut. — Mais involontaires ! Si le Gastéropode s'y appliquait, il aurait des distractions. — C'est donc l'instinct qui y pourvoit.

Or, il y a là de véritables gestes ; des déformations actives d'un organe.... *Et ces gestes contribuent à procurer à l'individu sa forme spécifique.* — Ce qui était, dirons-nous, à démontrer [1].

Cas des infusoires à tentacules suceurs.

Vous vous rappelez ces chasseurs sournois qui restent à l'affût, balançant leurs bras à suçoirs empoisonnés. Des *actes* constructeurs, étroitement intercalés parmi des *gestes* moteurs dont ils sont les homologues, procureront ici, à l'animal, quelque chose de bien plus important que des ornements même spécifiques : des organes vrais.

Nageurs libres, à leur naissance, ils erraient, battant l'eau de leurs cils. Puis ils s'immobilisèrent et se fixèrent. Non au hasard ! Sur le support que la loi de l'espèce leur imposait :

libre de sa coquille, une dent constante, fort acérée : évidemment, voilà un « coin ». — Admettons, que le plus souvent, la décoration soit inutile....

Voir, plus bas, le cas des plantes. L'instinct, étant « Idée », est imaginatif.

[1] On objectera que ce n'est pas son propre corps que le mollusque construit ainsi, mais son habitation.

Non. Malgré que le test des Gastéropodes n'adhère pas au manteau sécréteur, il représente un squelette externe, car le muscle columellaire tient, pour sa part, à la coquille comme les tendons à nos os.

Et puis on doit homologuer, avec le test, l'opercule qui sert à clore la coquille quand la bête s'y enferme, : or l'opercule adhère énergiquement au tissu qui le sécrète.

Parmi les Gastéropodes prosobranches, mettons à part l'Haliotis. La belle coquille auriculée de ce mollusque est percée, sur le côté, d'une ligne d'orifices circulaires : c'est qu'une échancrure du manteau donne accès, par là, à la chambre des branchies et que la bête, pinçant les deux lèvres de cette fente à intervalles réguliers, sécrète alors une partie pleine de son test.... Voilà un *geste* encore, et qui *construit*.

ici les branchies d'un petit crustacé ; ailleurs, sa carapace. — Fixé, l'animal n'a plus besoin de cils nageurs : il les rétracte. Ou plutôt il les défait, il y renonce, restituant pour ainsi dire la substance affinée de ses rames vivantes au protoplasma plus commun de la cellule.... Mais il lui faut un pied, pour se fixer : il le construit, et de telle sorte que l'extrémité soit adhésive. Il lui faut des bras à suçoirs : eux aussi, il les façonne...

Eh ! bien, dirons-nous, il n'y a là que des actes tout à fait normaux de développement ! Où en serait-on, chez les vivants, si l'on était embarrassé pour se faire un corps ?

Oui, de tels actes seraient usuels, quoique mystérieux, si les choses en restaient là. Mais il arrive que, pour un motif ou pour un autre, l'animal veuille s'en aller. Alors il renonce tout bonnement à son pied, à ses bras, et se procure de nouveaux cils !

Ah ! cette fois notre attention se réveille. Si l'infusoire quitte à son gré la place, *n'est-ce pas aussi à son gré qu'il confectionne tantôt ses rames, tantôt son pédoncule de fixation et ses outils de chasseur à l'affût ?*.... Or on l'a vu se rendre libre et mobile, soit après un repas, soit après un jeûne, soit parce que le crustacé, son hôte, ayant mué, abandonnait sa carapace.... Rien de mécanique, donc, dans l'impulsion : rien de mécanique non plus dans l'acte fait.

L'animal sera parti volontairement ou d'instinct : peu importe. Nous inclinons à croire qu'il s'en est allé volontairement.... Mais, en tout cas, c'est **l'instinct** qui aura transformé, en fait, les appareils ; car l'infusoire ignore, tout comme nous, la cuisine intracellulaire des molécules et des atomes. — Ce qui était à démontrer. [1]

Ce qui nous plait fort, chez les Tentaculifères, c'est qu'ils nous introduisent dans l'une des fonctions primordiales de la

[1] Le Tentaculifère confectionne des organes neufs ; il ne se contente pas d'étirer quelque substance préexistante. Les cils ne sont plus du protoplasma commun : ils sont nerf et muscle tout ensemble. Les suçoirs ont une ventouse terminale, un axe perméable pour les sucs aspirés. Le pied est robuste, élastique, et son extrémité est adhésive. Tout cela fut substantiellement différencié.

Pour la bibliographie jusqu'en 1901, voir notre Thèse de Dr ès-sciences, Paris 1902, p. 633 et 711-713.

substance vivante : celle qui consiste à pousser des pseudopodes. Les cils, en effet, vibratiles ou non, sont des pseudopodes perfectionnés. Si donc une certaine cellule, par instinct, façonne des cils, l'amibe, déjà, aura émis des pseudopodes sous l'influence d'un instinct, d'une Idée rudimentaire ....

Nous voyons ainsi l'Idée formatrice, à l'œuvre chez un vivant aussi inférieur que possible, s'installer en maîtresse dans la biologie dés l'origine [1].

L'instinct innovateur, chez l'insecte a transformations complètes.

Certes l'instinct est déjà un architecte inventif, lorsqu'il tire insensiblement l'adulte de son œuf, sans avoir à s'écarter de la ligne droite. Mais ne sera-t-il pas beaucoup plus merveilleux encore, quand il lui faudra brusquement changer de route au cours du développement individuel ? — Et ne dirait-on pas qu'il nous prépare alors à comprendre comment *certaines mutations dans les Idées formatrices* auront diversifié les vivants, au cours des temps géologiques ?

Mais nous n'en sommes encore qu'à la « mutation intra-individuelle », si l'on peut dire, telle qu'elle est d'usage chez les Diptères ou chez les papillons. Pour plus de simplicité, retournons à notre camarade de tout à l'heure : au papillon.

Nous avons vu l'adulte se tirer fort bien d'affaire avec sa trompe inattendue ; mais nous n'avions rien dit de la chenille : ébauche encore méconnaissable du papillon. Comment, larve rampante, aura-t-elle gagné cette gageure, physico-chimiquement

[1] Imposible, et c'est dommage, de dire ici comment les cils se rattachent aux pseudopodes, et en dérivent.

Impossible de montrer à l'œuvre les multiples sortes de cils : mobiles ou non, agents mécaniques ou organes d'exploration, de réception nerveuse, dispositifs permanents ou transitoires. Rappelons seulement qu'ils sont à la disposition du vouloir des bêtes d'en bas, parce qu'ils leur tiennent lieu de membres, d'antennes. Plus haut dans la série, ils n'obéissent plus qu'à l'instinct : à l'instinct que conserve, par exemple, un fragment détaché de l'animal..... D'où nous conclurons que c'est l'instinct qui les dirige chez nous encore, quand il n'y a plus qu'à faire circuler, toujours dans le même sens, quelque liquide.

absurde de changer soudain son type propre contre un autre ?[1] Comment aura-t-elle inventé de confectionner une trompe, elle qui avait d'excellentes mandibules, pour broyer ?

Or nous sommes ici fort loin des infusoires à bras suceurs. Il n'est plus seulement question de défaire un organe pour en façonner immédiatement un autre, avec ses forces à soi. Non : la chenille s'abandonne toute et, dirait-on, renonce à sa vie propre. C'est, pour elle, comme une chute de l'individu dans le néant....

Mais, dans cette mort apparente, l'instinct veille. Mieux encore, il la *prépare* : car la chenille tisse, fréquemment, une prison soyeuse qu'elle-même devrait tenir pour un cercueil.... Les mesures prises, en vue d'un destin qu'elle ignore, la larve sombre dans la torpeur. Presque tout, de l'organisme, tombe en bouillie. Ce qui subsiste est épars. L'unité semble détruite....

Nous en sommes, si vous le voulez bien, à la chenille primordiale : qu'est ce qui fit d'emblée le pont, par-dessus ce vide biologique, sinon une Harmonie inventive qui planait sur le tout, immatérielle ? Qu'est-ce qui créa, sur ébauches faites à neuf, ces organes buccaux qu'aucun insecte n'avait encore possédés, sinon une Idée dont le génie propre fut d'innover ?.... Et n'oublions pas qu'il fallut réussir d'un seul coup, sous peine de n'engendrer jamais de papillon !

Comme on comprend que tout ce qu'il y avait ici de « personnel » ait disparu, pour laisser faire l'Instinct profond : instinct bien immédiatement descendu, sans doute, de la Source éternelle des Idées ![2]

[1] Bien entendu nous ne visons pas ici la confection des ailes : c'est là une tâche dont les insectes primitifs, à transformations graduées, avaient appris, de longue date, à se tirer. Le type de la sauterelle ne se transforme point lorsque les ailes apparaissent : il se termine.

[2] Il faudrait replacer ici le cas de la Sacculine du crabe, élucidé par Mr Delage dans un mémoire célèbre. C'est un exemple encore plus inouï des initiatives mutatrices, créatrices, de l'Idée individuelle.

Pour le mémoire de Mr. Delage, voir Arch. Zool. exp., 2e Série, II, 1884. — Nous avions interprété ce développement, instinctivement génial, dans la *Revue de Philosophie* en 1904. p. 42 et suivantes du tirage à part.

V. Le cas des plantes.

Nous comprendrons à présent le végétal : Ce qui est vrai de la bête qui se développe s'applique à lui, au niveau près : les différences physiologiques ne sont pas fondamentales et les deux règnes, à leur base, ont en commun les Amibes, les Flagellés. — Mais nous aimerions, si possible, à mettre l'*Idée* de la plante dans son jour propre.

Les plantes ont-elles une sensibilité sourde ? Accueillent-elles, avec une joie diffuse, la radiation ? Certaines feuilles étranges, celles de la dionée, du népenthès, ont-elles une conscience quelconque de leur rôle d'exception ? Ce qui grimpe, ce qui s'applique, ce qui s'enroule, fait-il effort ? La racine, quand elle sait tourner un obstacle ou se diviser pour le franchir, a-t-elle cherché, si peu que ce soit, la solution de ce problème ?... Mais l'*Idée* ne fût-elle encore, dans le végétal, au service d'aucune pensée même sommaire, qu'elle n'en aurait pas moins à déchiffrer, inconsciente, l'invisible formule de l'espèce, pour l'appliquer avec rigueur.

D'où il résulterait que la plante n'a rien de vraiment nouveau à enseigner au philosophe ? — Ceci, pourtant : la forme n'étant pas fixée, chez elle qui n'est pas une ouvrière, par la destination même de l'outil, il n'en est que plus remarquable qu'il y ait là des formes, et des formes distinctives. Ces formes n'en sont que plus évidemment *imaginées*. Or, elles sont imaginées *avec art :* avec un art, même, *de pur luxe*.

La plante, disons-nous, n'agissant pas, consacre ses loisirs végétatifs à l'esthétique. — Non que l'animal soit, en fait d'art, un Béotien. Sans remonter bien haut, voyez les papillons et leurs chenilles. Voyez aussi les oiseaux à plumage éclatant. Voyez ceux-là mêmes qui raffinent dans la grisaille. Mais enfin, parmi les bêtes, avoir de la beauté, cela peut servir, surtout au mâle. Tandis que, dans le monde des plantes, c'est toujours et partout l'art sans profit : l'art pour l'art.

Aux feuilles, certes, il suffirait d'avoir un limbe quelconque, ou vaguement ovalaire, si l'on y tient, sans qu'on allât chercher les dessins complexes du marronnier, du noyer, de l'érable, du géranium avec ses lobes récurrents, de la capucine chez qui la feuille se ressoude en arrière du pétiole.

Et les fleurs ! Quel superflu que ces enveloppes si distinguées, quand il n'y aurait qu'à les avoir vertes et simples ! Beaucoup de bougainvilliers sur les façades méditerranéennes : ce beau violet pourpre appartient-il même à la fleur ? Mais non : les fleurs sont insignifiantes, et ce sont les feuilles ultimes qui raffinent de la sorte. Pourquoi faire, sinon pour être beau ? — Et le cyclamen ! Quelle élégance dans le retroussis de ces pétales incurvés en hélice ! — Et le mignon polygala des prés, qu'il faudrait voir à la loupe ! Et la soldanelle qui se penche, timidement exquise, sur les neiges fondantes de nos Alpes !...

Bien des plantes sont là, croirait-on, pour qu'on les remarque. Elles arrêtent, au passage, le philosophe, comme l'artiste, comme le flâneur ; mieux encore : elles semblent destinées à faire, du passant distrait, un philosophe. — Le moyen de ne pas contempler la tigridie, avec ses mouchetures d'or dans l'écarlate, avec son orgueilleux pistil ?... Si les orchidées ne nous laissent plus rêveur, c'est qu'on a trop parlé de leur beauté ; mais il reste les papilionnacées, plus intéressantes, parce que moins sûres de plaire ; il reste toutes ces fleurs à cornet et à crochet, ces capucines, ces pieds d'alouette, ces ancolies. Il reste celles qui, folles de luxe, abandonnent jusqu'à leur fonction de fleur pour être doubles. Il reste tout ce qu'on voudrait peindre, si la fleur n'avait, au fond, en fait de physionomie, en fait de personnalité, que ce qu'on lui prête !... Elle est là toujours un peu comme un bijou sans âme, mais à qui pourtant le penseur humain découvre une signification précieuse : celle d'être l'une des formes de vie qui a le plus nécessairement été « voulue », malgré qu'elle-même ne veuille rien....

Très « voulu », à coup sûr, l'écrin godronné où le grand eucalyptus enferme ses étamines, tant qu'elles se forment : après quoi, le couvercle en chapeau chinois se découpe, circulaire, et se soulève à l'heure dite... Cela doit servir : mais, ailleurs, on se contente si bien d'être « en bouton » ! — Très spéciale, cette façon qu'ont les *Kalmia* de courber les filets des étamines comme des ressorts, en en logeant les têtes dans autant d'encoignures, saillantes au dehors, de la fleur encore close : à la maturité, la corolle s'étalant, les étamines deviennent libres de s'élancer sur le pistil.... C'est d'une imagination

curieuse : mais si exceptionnelle que cela ne semblait pas très nécessaire. — Mais, c'est de l'art, et c'est un art qui nous instruit.

On le comprend de reste : point d'art possible, sans une *Idée*. Il faut même, de toute nécessité, que le succès plaise « à quelqu'un »....

Alors, n'insistons pas, nous sommes fixés.

Conclusions.

Nous avons recueilli déjà bien des faits, plutôt simples, chez des êtres de tout niveau qui nous ont ainsi affirmé *qu'ils existent, qu'ils sont vivants*. Il y aurait lieu, certainement, de relater, en les analysant avec soin, des faits plus complexes et plus rares.

Mais enfin, puisque nous avons descendu l'échelle, depuis l'homme qui lit en soi, qui dissèque et rédige, jusqu'à celles des bêtes dont le savoir actif se réduit à pousser des pseudopodes, et jusqu'aux plantes, qui n'ont qu'à vivre, nous pouvons, dès à présent, lier la gerbe.

Voici, dans un dernier raccourci, une plante, une bête, un homme.

C'était au printemps, dans le midi, vers le soir.... Sous ma fenêtre, encore de ces végétaux qui font du luxe, presque splendide, un peu bizarre ; de ces plantes qui donnent à parler : de beaux arums d'ornement. Vous connaissez l'énigme de l'arum, pour botanistes qui débutent. Où est la fleur ? Ce magnifique cornet d'un blanc à la fois satiné et crêmeux, est-ce la corolle ? Point du tout : c'est une feuille encore. Cette forte hampe jaune d'or, est-ce, exagéré, quelque chose comme le pistil rouge des tigridies ? Nullement : c'est l'axe florifère. Quant aux fleurs, quoique poussées avec ordre sur cette hampe, elles ne sont pour rien dans l'effet décoratif.... Confortablement assise dans un cornet d'arum, la tête dehors, à son balcon devant les choses du soir, la mieux ciselée des petites grenouilles d'émail émeraude.... Enfin l'**Homme**, qui regardait. — Rôle capital, si l'on y songe ! En *regardant*, il créait, pour son compte propre, ce qu'il y avait de subjectif dans le tableau : non pas seulement les belles et fortes teintes, le blanc, le vert et l'or, sans oublier le paysage, ni le bleu

pâli du ciel mourant ; mais encore, ou presque, les formes synthétisées, les surfaces supposées pleines, et cette façon d'avoir l'air immobile, quand tout vibre. — La plante s'ignorait elle-même, du moins on le suppose. La rainette faisait des yeux ronds. Quant à l'homme, « il s'émerveillait » : fonction propre du philosophe !

Etrange, n'est-ce pas, d'être vivant, et d'y voir à peu près clair, de corps, d'esprit, tout en étant bâti matériellement avec les ponctuations infimes que l'on sait ? Heureusement, pour nous achever, il y a l'Espace : il y a l'activité originale qu'on y déploie !

Quant aux atomes, quant aux électrons, il faut bien qu'ils aient, eux déjà, leur façon propre d'être actifs dans l'Espace. A ce titre ils répondent aussi à une Idée. Mais nous ne prétendons pas qu'elle soit, en eux, Idée vivante.

(à suivre) PAUL VIGNON

LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR

SON PROCESSUS PSYCHOLOGIQUE.

LA JUXTAPOSITION DES SENSATIONS OU L'ORIGINE DE LA NOTION D'ESPACE

La sensation est constituée. Phénomène psycho-organique, elle n'appartient ni au corps seul, ni à l'âme seule, mais au composé substantiel. Au point de vue de la connaissance, elle nous révèle les qualités physiques des corps.

Dans la théorie classique de la perception du monde extérieur, la sensation brute est un état inextensif, qualité pure, sans racine, ni attache dans l'espace ; elle percevrait les qualités des corps, à l'exclusion de leur étendue. De sorte que le monde extérieur se présenterait tout d'abord comme un monde purement qualitatif, sans caractère spatial.

Au troisième stade de la perception, nous nous emparons des sensations inextensives et nous les transformons en sensations d'étendue.

On n'est pas d'accord sur le mécanisme de cette transformation. D'après la *théorie génétique*, la juxtaposition des sensations dans l'espace naîtrait de la coexistence de ces sensations et de leur succession réversible. D'après la *théorie aprioristique* ou *Kantienne*, nous disposerions à l'avance d'un cadre prêt à les recevoir, d'un espace donné *a priori*. Dans le premier cas, l'Espace serait engendré du temps ; dans le second, il ne serait pas engendré, il existerait *a priori*, antérieurement à la sensation ; cette dernière deviendrait étendue en revêtant la forme de l'Espace : l'étendue résulterait d'une application, de l'Espace à la sensation qualitative.

Ces deux hypothèses nous paraissent également insoutenables. D'abord, elles ne peuvent invoquer à leur appui la moindre observation ; nous n'avons aucune expérience de qualité

corporelle sans étendue. Ensuite, elles sont incapables d'expliquer le passage des sensations pures et sans étendue aux sensations étendues ; aucun artifice ne fera jaillir de l'inétendu l'étendu et le localisable.

Le *nativisme* soutient avec raison que l'espace naît de l'étendue par un processus d'élaboration et d'abstraction, et que l'étendue est la propriété naturelle des sensations, non sans doute l'étendue telle que la perçoit l'adulte, mais l'étendue primitive et indifférenciée.

I
THÉORIES GÉNÉTIQUES

Il existe deux sortes de théories génétiques : les théories génétiques anglaises et les théories génétiques allemandes.

1° *Théories génétiques anglaises.* — Les explications extrêmement compliquées et subtiles de l'Ecole anglaise, dont Stuart Mill est le logicien, A. Bain le psychologue et H. Spencer le métaphysicien, s'accordent pour faire dériver la juxtaposition de la succession et l'espace du temps.

Suivons le raisonnement de Spencer [1].

Hamilton se trompe, d'après lui, quand il déclare qu'il est impossible de concevoir que nous n'ayons pas toujours possédé la notion d'étendue. Il est tout à fait possible d'imaginer des suites de pensées qui n'impliquent pas l'espace. La conscience de l'adulte est sortie par une évolution lente de la conscience de l'enfant ; et ce qu'on peut affirmer de l'une n'est pas nécessairement vrai de l'autre : il ne convient pas d'attribuer, en vertu d'associations presque indissolubles que l'expérience établit, à un esprit non développé les idées qu'un esprit développé possède seul. De ce que les perceptions ultérieures sont étendues, il ne s'ensuit pas que les premières le soient.

Observons tout de suite que ces considérations sont justes, mais que la question n'est pas de savoir, s'il nous est possible ou non de concevoir des perceptions inétendues. Il s'agit d'une question de fait et nullement d'un point de vue métaphysique. Nos sensations primitives sont-elles des perceptions de

[1] Principes de Psychologie, t. II, ch. XIV, trad. Ribot et Espinas, Paris, 1875.

qualités pures ou de qualités étendues ? Spencer ne peut s'appuyer sur l'observation pour nier le caractère extensif des sensations brutes. Voici la démonstration du métaphysicien de l'évolution. La sensation évolue : qualité pure à l'origine, elle devient étendue. Cette métamorphose ou crise conscientielle s'accomplit en deux temps : d'abord par la succession même des sensations, ensuite par leur réversibilité.

Supposons un point lumineux si petit que son image ne couvre qu'un des éléments sensitifs de la rétine. Un léger mouvement de l'œil fera tomber l'image de ce point sur l'élément voisin. Au fur et à mesure que l'œil se déplace, les divers éléments de la rétine, depuis A jusqu'à Z, sont impressionnés. Imaginons maintenant qu'au lieu de ces très petits mouvements séparés, l'œil se meuve avec sa rapidité ordinaire, de sorte que l'image du point passe successivement sur la série entière A Z en un très court espace de temps. On sait que les impressions des sens, et parmi elles les impressions visuelles, se prolongent pendant une courte période, après l'excitation. Par suite, quand la série des éléments rétiniens de A à Z a été successivement et rapidement excitée, l'excitation de Z commence avant que celle de A ait cessé ; durant un petit laps de temps, la série entière de A à Z reste en état d'excitation. Plus la succession est rapide, plus le dernier terme tend à s'agréger le premier et les intermédiaires. Cette série de sensations successives retentissant les unes dans les autres a donc une tendance à prendre la forme de la simultanéité, ou du moins à en donner l'illusion. Or l'idée de simultanéité ou de coexistence implique celle d'espace. « Au fond, l'espace et la coexistence sont deux aspects de la même connaissance. D'une part, on ne peut penser l'espace sans penser des positions coexistantes ; d'autre part, on ne peut penser la coexistence sans penser au moins deux points dans l'espace. Un rapport de coexistence implique deux choses quelconques qui préexistent. Deux choses quelconques ne peuvent occuper absolument le même point dans l'espace. Par suite, la coexistence implique l'espace ».

La représentation de l'espace, commencée par la succession rapide des sensations et leur retentissement les unes dans les autres, s'achève par la *réversibilité* de la succession. Le carac-

tère de réversibilité des séries tactiles et visuelles montre que la succession n'est pas essentielle à ces sortes de séries : d'où la notion de juxtaposition et d'espace. C'est une propriété des sensations tactiles et visuelles de pouvoir non seulement être transformées en un état composé, dans lequel des positions successives deviennent des positions simultanées, mais encore de pouvoir être renversées. La chaîne d'états de conscience de A à Z peut se retourner de Z à A. « Ainsi se fait un nouveau pas dans la genèse de cette idée : vu que des choses coexistantes sont seules capables d'impressionner la conscience avec une égale vivacité, quel qu'en soit l'ordre » [1] La perception de l'étendue se résout dans le pouvoir que nous avons de parcourir en sens inverse une série successive de sensations. En dernière analyse, l'espace est assimilé à une succession réversible, c'est du temps converti ou perverti, car le temps est une succession irréversible. La même idée fondamentale se rencontre chez A. Bain et Stuart Mill, et avant eux chez Herbart ; ce dernier distingue différentes sortes de successions, une seule lui suggère la notion d'espace : c'est la succession qui peut être renversée.

Cette thèse n'est pas admissible. Elle s'efforce de construire l'espace avec le temps, la simultanéité avec la succession, et la juxtaposition avec la coexistence et la réversibilité. Mais, qu'on le veuille ou non, elle suppose l'espace au point de départ : au fond, elle engendre l'idée d'espace avec l'idée d'espace. La conception, en effet, qu'elle se fait du temps, de la succession et de la coexistence est d'origine toute spatiale.

Considérons les rapports de l'espace et du temps. Nous nous servons souvent du temps pour mesurer l'espace ; nous disons que ce village est à deux heures, c'est à dire, à tant de milliers de pas ou d'efforts musculaires. Nous prenons une unité de temps, l'heure, et nous déterminons l'espace parcouru dans cette unité de temps. Nous obtenons ainsi un rapport d'équivalence : des égalités de temps représentent des égalités d'espace. Mais pour établir cette équivalence, nous avons dû transformer le temps en espace. Le temps devient ici un milieu homogène rempli par une succession, dont tous les

[1] ch. XVI. p. 229.

termes sont extérieurs les uns aux autres et susceptibles par conséquent de superposition et d'addition. Comme l'a démontré M. Bergson, le temps ainsi envisagé est un temps-espace ; la seule différence qui subsiste entre l'espace et le temps, c'est que le premier est une juxtaposition, tandis que le second est une succession : la notion de milieu indéfini et homogène leur est commune ; le temps est conçu comme une succession spatiale. Cette sorte de succession se transforme en juxtaposition, quand on considère chacun des termes de la série comme un point indivisible ou une unité mathématique ; on ajoute ensuite unité à unité, on réunit tous les points, toutes les unités et l'on obtient la ligne.

Cette assimilation du temps à l'espace est légitime ; mais loin de créer l'espace, elle le suppose. Exorcisons, en effet, de la succession tout élément emprunté à l'espace, pour ne considérer que la succession même, la succession pure. Les sensations visuelles ou tactiles qui se succèdent sont-elles extérieures les unes aux autres ? Evidemment non, puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, ce sont de pures qualités, étrangères à l'espace, se prolongeant les unes dans les autres. La succession dans le temps pur est une interpénétration mutuelle, une organisation intérieure, une continuité vivante ; chaque événement psychologique survit dans le suivant. M. Bergson compare cette succession à une mélodie, où la dernière note ne saurait être contemporaine des précédentes. On ne voit pas comment cette succession originale pourrait engendrer une autre succession originale, la succession dans l'espace. On fait intervenir l'idée de la réversibilité. Mais qui ne sait que se donner la réversibilité c'est se donner l'espace ? Elle ne convient, en effet, qu'aux positions spatiale, dont l'ordre est tout relatif : ces positions sont dites antérieures ou postérieures par rapport à d'autres auxquelles on les compare ; mais la position antérieure peut devenir postérieure, sans subir aucun changement. Il n'en est pas ainsi de la succession pure : ce qui précède ne peut, sans changer, devenir ce qui suit ; une série renversée est une série nouvelle ; monter la gamme est une chose, la descendre en est une autre. Chanter une mélodie au rebours, ce n'est pas renverser la mélodie, c'est produire une cacophonie.

Enfin, est-il besoin d'ajouter que la coexistence n'est pas la juxtaposition ? Nos états psychologiques ne sont pas *à côté* les uns des autres; le rayon de joie se mêle à la tristesse, sans aucune espèce de juxtaposition.

En résumé, supposons une conscience qui n'ait aucune idée de l'étendue, ni de la juxtaposition dans l'espace, la conscience d'un pur esprit. Mettons dans cette conscience une succession aussi rapide qu'on voudra de sensations visuelles ou tactiles inétendues, la précédente retentissant dans la suivante. Cette accélération et ce retentissement ne donneront pas à la succession la forme de la juxtaposition. Produisez ces sensations en sens inverse. La série renversée apparaîtra simplement à la conscience dont il s'agit comme une série nouvelle ; rien ne l'avertira que c'est la même série renversée. Le pouvoir d'entendre une symphonie à l'envers n'entraîne pas celui de convertir en véritable étendue ce qui est donné comme simple succession. Cette critique, dirigée déjà par Lotze contre Herbart et développée par M. Bergson, nous paraît décisive contre la théorie génétique dite anglaise.

2° *Théories génétiques allemandes.* — Représentées surtout par Lotze, Helmholtz et Wundt, ces théories se ramènent, quant à leurs éléments essentiels, à l'hypothèse des *signes locaux*. Cette hypothèse, inventée par Lotze pour expliquer la localisation des sensations, est indirectement une explication génétique de l'espace.

D'après Lotze, les objets matériels sont étendus et l'espace est réel. Soit dans est espace un ensemble de points avec leurs relations locales. L'âme n'est ni un milieu sans résistance, ni un milieu étendu, où ce système de points puisse entrer et occuper la place qu'il lui faut. Aussi l'extensif ne peut-il entrer dans la conscience sans perdre son caractère et se transformer en état intensif. S'emparant des données intensives, l'âme les modifie de fond en comble, change complètement leur nature et en fait des données extensives ; elle reconstruit intérieurement un nouveau monde de l'espace. Lotze compare, à ce point de vue, l'âme à une lentille : « Si l'on ne peut pas construire, on peut du moins concevoir une lentille qui condenserait en un seul point indivisible tous les rayons réfléchis

par une surface éclairée ; en ce point il n'y aurait plus à distinguer la position relative des rayons qui s'y trouveraient concentrés et n'y formeraient qu'un clarté unique ; mais au delà de ce point, les rayons reprendraient leur divergence et dessineraient sur un plan opposé la copie fidèle de la surface donnée »[1]. Les rayons qui se dirigent vers la lentille représentent les mouvements nerveux qui tendent à agir sur l'âme ; le point de concentration symbolise l'unité de la conscience ; mais tandis que la divergence des rayons n'est que la continuation d'un mouvement antérieur, les relations d'espace anéanties sont reconstruites par l'âme.

Or, la reconstruction de l'espace n'est possible que si les divers éléments de l'impression, transformée en état de conscience intensif, conservent leur individualité et leurs relations : c'est ici qu'intervient le signe local.

Les sensations visuelles et tactiles ne sont pas, comme les autres sensations, des états purement intensifs. Tandis que les sensations de sons, par exemple, peuvent se fondre entre elles et acquièrent de ce fait plus d'intensité, les sensations de couleurs ou de contacts, tout en offrant aussi des variations d'intensité, présentent un caractère nouveau : au lieu de se fondre, elles gardent leur individualité, se coordonnent les unes aux autres et prennent la forme du continu ou de l'extension ; au lieu d'être simplement senties, elles sont localisées.

Elles doivent leur caractère extensif à une sensation secondaire ou accessoire, qui les accompagne et qui varie avec les points de la rétine ou de la peau excités. La place où se produit l'excitation n'est pas indifférente ; elle a sa manière propre de sentir : une piqûre n'est pas ressentie de la même façon au doigt et à la jambe. La sensation secondaire, qui répond à la manière de sentir du point excité, est le signe local de la sensation principale et l'empêche de se confondre avec une autre. Il y a autant de signes locaux qu'il y a de différences de sensibilité dans les surfaces sensorielles de la peau ou de la rétine.

[1] H. Lotze : *Sur la formation de la notion d'espace.* In *Revue philosophique* t. IV. p. 347. — *Medicinische Psychologie*, livre II. — Wundt. In *Revue philosophique*, t. VI, p. 217. — *Grundriss der Psychologie*, II. § 10, nº 4. — Ribot. *La Psychologie allemande contemporaine*, ch. III.

Ces signes locaux sont des signes qualitatifs qui s'ajoutent à la qualité principale de la sensation visuelle et tactile. Mais ils sont d'une autre nature que ces sensations. Ce sont des affections que l'âme subit réellement en elle-même ; ils ressemblent le plus souvent àux sensations de fatigue ou de vigueur qui accompagnent l'exercice de notre activité. Ils sont purement intensifs et n'impliquent aucune relation géométrique. Ne représentant à l'âme que l'âme elle-même, ils ne peuvent « crier » à l'âme quel est le lieu de leur origine ; ils attendent d'être rapportés à ce lieu par une interprétation spontanée de l'âme.

Si l'on demande à Lotze comment les signes locaux nous permettent de localiser les sensations ou de les distinguer des autres dans l'espace, il répondra que son but n'est nullement de *déduire* l'espace avec son cadre de relations géométriques. L'intuition de l'espace est une intuition générale primitive, qu'aucune théorie ne saurait expliquer, si l'on prétend la dériver d'éléments inétendus. On ne demande pas pourquoi les ondes lumineuses sont perçues sous forme de couleur et non sous forme d'odeur ; c'est un fait. Il en est de même de l'intuition de l'espace. « Elle est la forme donnée sous laquelle nous apercevons les relations de certaines multitudes de sensations simultanées »[1]

Lotze attribue à la nature de l'âme la faculté de voir *l'espace en général,* ainsi que la nécessité où elle est d'appliquer cette notion au contenu des sensations. Les signes locaux n'ont d'autre but que d'expliquer d'après quel principe l'âme « guiderait son choix dans cette idée générale d'espace, pour attribuer à telle sensation telle place et à telle autre telle autre place, et comment elle se conduirait pour regarder les sensations *a* et *b* comme voisines, et les sensations *a* et *c* comme éloignées l'une par rapport à l'autre » Les signes locaux expliquent comment l'âme assigne, dans cette intuition de l'espace, à chacune de ces sensations sa place déterminée, en correspondance avec l'objet qui en est la cause.

Nous ne pouvons suivre Lotze dans sa théorie de l'intuition générale de l'espace « posée à titre de donnée primitive

[1] Loc. cit. p. 353.

et placée au dessus de toute explication »[1] Nous n'avons à considérer que la manière dont il explique la *genèse empirique* de l'intuition d'espace.

Supposons des sensation visuelles de couleur blanche qui se produisent aux divers points de la rétine, lorsque nous regardons une surface d'un blanc homogène. Chacune de ces sensations a sa marque distincte, son signe local. C'est ainsi que dans un bureau télégraphique, les timbres électriques, construits cependant de la même manière, ne donnent pas le même son ; et l'employé reconnaît au son l'appareil qui est mis en mouvement, le point d'où vient le bruit ; chaque timbre a son signe local. C'est ainsi que des formes primitivement hétérogènes prennent une forme homogène. Nous transformons les différences de qualité en des différences de situation. Cela revient à dire que les sensations visuelles et tactiles étant hétérogènes et ne pouvant se fondre, force leur est de se juxtaposer. L'espace naît, *empiriquement*, de ce que les sensations visuelles et tactiles ne peuvent se pénétrer réciproquement, et elles ne peuvent se pénétrer parce qu'elles sont qualitativement distinctes : la distinction qualitative impose une distinction spatiale.

Lotze a bien vu qu'on ne déduit pas l'espace en partant d'éléments inétendus. Cette déduction est impossible, et les empiristes qui l'ont tentée ont fait de la mauvaise métaphysique ou plutôt de l'alchimie. « Non seulement ce n'est pas un problème de phychologie physiologique, mais encore tous les efforts que la spéculation philosophique pourrait faire pour en donner la solution demeureraient stériles comme ils l'ont été jusqu'à ce jour. On connaît, sous le nom de déduction de l'espace, ces entreprises téméraires qui, à l'aide d'une dialectique mystérieuse, se flattent de construire l'espace avec ce qui n'est pas l'espace ; elles ont toutes échoué ; ce n'est, en effet, que par des pétitions de principe qu'elles introduisent subrepticement la notion d'étendue, en prétendant l'avoir créée de toutes pièces. Des théoriciens d'aujourd'hui font profession de mépriser toute spéculation ; mais ils ne sont pas moins désorientés que leurs

[1] Th. Ribot. *Psychologie allemande contemporaine*, 5e éd. p. 70.

devanciers : comptant, comme sur le plus puissant talisman, sur l'expérience, ils s'efforcent de faire produire l'intuition d'étendue et d'espace à une pure association de sensations ; ils échoueront comme les autres. Il ne sera jamais possible d'augmenter un nombre de zéros jusqu'à ce qu'il représente une quantité réelle ; il sera tout aussi impossible de tirer d'une association d'éléments un caractère tout à fait nouveau, dont aucun germe ne puisse se rencontrer daus ces éléments eux-mêmes »[1]

Lotze s'adresse en particulier aux empiristes anglais, et il a tout à fait raison contre eux. Mais ne pourrait-on pas retourner contre lui-même sa propre argumentation ? C'est de l'inétendu qu'il fait jaillir, lui aussi, l'étendu ; car, s'il ne tire pas l'idée générale d'espace des sensations, ni des signes locaux, il la tire de l'âme qui, d'après lui, est inétendue et immatérielle. Elle est une création originale de la Conscience, comme d'ailleurs le notion de qualité.

Au point de vue de la genèse empirique de l'intuition d'espace, il est difficile de comprendre que l'étendue des sensations visuelles et tactiles ne soit que la traduction de leur hétérogénéité. Juxtaposition et hétérogénéité sont deux choses. Les sensations de son, d'odeur et de saveur ont beau rester distinctes, conserver leur individualité, ne pas se fondre entre elles ; elles ne se juxtaposent pas : nous ne situons pas une odeur à côté d'une saveur, une saveur à côté d'un son, ni une odeur à côté d'une odeur, une saveur à côté d'une saveur, un son à côté d'un son. Si les sensations visuelles et tactiles sont d'abord inétendues, on ne voit pas pourquoi elles se juxtaposeraient plutôt que les autres. Quoi de plus hétérogène et de plus individuel que les sentiments de joie et de tristesse ? Nous ne songeons pas cependant à les juxtaposer. Nos concepts font abstraction de toute détermination spatiale ; nous pouvons penser en même temps les idées d'être, de substance et de cause sans les situer dans l'espace. La distinction qualitative ne deviendra jamais d'elle-même une distinction spatiale, et aucune chimie empiriste n'arrivera à les fondre. Hétérogénéité n'est

[1] Loc. cit. p. 352.

pas plus synonyme de juxtaposition que coexistence et simultanéité.

Mais soit ! Il y a des sensations inextensives et la conscience de leur hétérogénéité suffit à faire naître la représentation d'une étendue virtuelle. Nous demanderons alors comment et pourquoi telle sensation ira choisir dans l'espace ainsi constitué une place plutôt qu'une autre, comment et pourquoi les signes locaux des surfaces de la rétine ou de la peau, surfaces sensorielles que nous connaissons fort peu, nous permettront de ranger et d'ordonner spatialement tous les objets du monde sensible ; et, de plus, comment et pourquoi se formeront des objets stables, qui sont des portions d'étendue et des faisceaux permanents de qualités sensibles, logés dans cette portion d'étendue. Il paraît tout à fait impossible d'expliquer une genèse de l'espace, si l'on n'admet au préalable le caractère extensif des sensations.

L'espace nous serait-il donné *a priori ?*

II

THÉORIE KANTIENNE

Kant affirme le caractère *a priori* de l'intuition d'espace. Mais il l'affirme au point de vue critique et non au point de vue psychologique. Il n'entend pas nécessairement que la représentation de l'espace nous soit innée et qu'elle soit chronologiquement antérieure aux sensations qui y prennent place. Il parle d'une antériorité logique. L'espace est aux données sensibles ce que la condition est au conditionné. C'est ainsi qu'une définition géométrique est antérieure aux théorèmes qui s'en déduisent ; mais on pourrait connaître les propriétés de la figure, avant d'en connaître explicitement la définition. Toutefois ceux qui affirment au point de vue psychologiqne l'origine *a priori* de la représentation de l'espace n'ont fait valoir d'autres arguments que ceux de Kant. Examinons-les, en les interprétant au sens psychologique.[1]

[1] *Kritik der reinen Vernunft. Die transscendentale Aesthetik*, 1. Absch. Von dem Raume. § 2. 3. 7e édit. Heidelberg, 1891.

1. L'espace ne peut pas être dérivé de l'expérience externe ; il est la condition même de l'extériorité et par conséquent de l'expérience.

De ce que l'espace est la condition de l'expérience, il ne s'ensuit pas qu'il soit chronologiquement antérieur à cette expérience, à moins de supposer que les sensations soient primitivement inextensives ; dans ce cas, il serait nécessaire de se donner un espace vide, théâtre de la juxtaposition, sur lequel on ferait passer *ensuite* les sensations. Mais rien n'autorise cette hypothèse. Supposons, au contraire, que nos sensations soient étendues ; l'étendue étant donnée dans nos perceptions et en faisant partie intégrante, l'extériorité appartiendra originairement aux perceptions elles-mêmes. Cette supposition est d'ailleurs naturelle, puisque toutes nos perceptions visuelles ou tactiles nous apparaissent étendues. L'enfant, si jeune qu'on le prenne, situe les objets hors de lui, il se place d'emblée dans le monde matériel et se confond avec ce qui l'entoure. C'est peu à peu qu'il se distingue de l'entourage pour prendre conscience de sa personnalité ; extérieur à soi, il devient intérieur à lui-même. De sorte que le progrès de la perception l'amène, non à extérioriser les objets par rapport à lui, mais à s'intérioriser par rapport à eux et même par rapport à lui-même.[1]

2. La représentation de l'espace possède un caractère spécial de nécessité qui n'appartient à aucune perception proprement dite. On peut abolir par la pensée tous les objets qui remplissent l'espace, mais non l'espace lui-même. Il est donc une représentation *a priori*.

Il est vrai qu'il est beaucoup plus difficile de faire table rase de l'espace que de ce qui le remplit. L'étendue nous étant donnée comme une propriété commune à tous les corps, nous en avons une expérience constante. Tandis que les qualités sont mobiles, paraissent et disparaissent, elle reste. Toutefois il n'est pas impossible de se dégager de l'espace. C'est ce que fait le métaphysicien quand il s'élève à la conception de l'être en soi et par analogie à celle de l'Etre même.

[1] Cf. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 37.

A parler rigoureusement, abstraire c'est penser un objet en dehors de l'espace, comme en dehors du temps.

3. « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée ». Or toute perception étant celle d'une grandeur finie, l'espace ne saurait être l'objet d'une perception, mais seulement d'une intuition *a priori*.

Cette conclusion ne semble pas légitime. L'indéfini s'obtient en ajoutant du fini au fini et en imaginant la possibilité de continuer toujours l'opération. Or, l'expérience suffit à nous suggérer l'idée de cette addition. Sans doute notre esprit va plus loin ; il se représente tout d'un coup dans une intuition unique l'impossibilité de terminer l'opération, et nous disons espace infini, non plus seulement indéfini. Cet acte de l'esprit peut être dit *a priori*, en ce sens qu'il est irréductible à l'expérience, mais il ne s'ensuit pas que l'espace soit chronologiquement antérieur à l'expérience et donné *a priori*.

4. Nous énonçons certains jugements *a priori* au sujet de l'espace. Or un jugement *a priori* relatif à un certain objet n'est possible que si cet objet lui-même est connu *a priori* : par exemple, ce jugement que l'espace a trois dimensions. La représentation de l'espace ne dérive donc pas de l'expérience.

Ce jugement que l'espace a trois dimensions est un jugement d'expérience universelle, dont on peut s'abstraire, pour supposer un espace à n dimensions. Si Lobatchefsky et Riemann ont pu rejeter l'espace euclidien et fonder des géométries non euclidiennes, c'est que l'espace à trois dimensions n'est pas une représentation nécessaire *a priori*, résultant de la constitution originelle de l'esprit [1]. Euclide était plus prudent que Kant : il ne regardait pas le principe des « trois droites » comme un jugement nécessaire *a priori*, mais comme un *postulat* [2].

5. La géométrie, qui est la science des modes de l'espace,

[1] La critique de Renouvier contre la valeur de cette argumentation ne nous a pas convaincu. RENOUVIER. *Philosophie de la règle et du Compas*. In *Année philosophique*, 1891. — *Traité de logique générale et de logique formelle*, t. I. p. 330.

[2] Cf. MANSION. In *Revue néo-scolastique*, nov. 1908. — LOUIS DE CONTENSON. *L'innéisme Kantien des fondements mathématiques*. In *Revue de Philosophie*, t. XXIV, p. 16, 169, 288.

est une science de déduction pure, absolument certaine, donc *a priori*. Il s'ensuit que l'espace est donné *a priori*.

On peut répondre qu'une méthode est dite *a priori* quand elle est déductive, et qu'elle est déductive quand elle tire toutes ses propositions d'une définition une fois posée, sans recourir à l'expérience au cours de la déduction. Mais rien ne prouve dans une science déductive que les définitions n'aient pas été empruntées en partie à l'expérience. Nous engendrons le cercle par la pensée, en supposant qu'un point idéal tourne dans un plan autour d'un point fixe. Mais une semblable construction ne serait jamais venue à l'esprit du mathématicien, s'il n'avait pas vu des objets ronds, décrits par ce procédé. Les définitions géométriques portent sur des notions suggérées par l'expérience, épurées et reconstruites par l'activité de l'esprit. Cette activité s'exercerait tout aussi bien sur autre chose que l'espace et ne témoigne nullement du caractère *a priori* de cette représentation.

Pour satisfaire à la critique Kantienne, qui veut que l'espace soit *a priori*, il suffit d'admettre qu'il n'est pas donné tout fait avec la sensation, mais qu'il a besoin d'être élaboré par l'activité intellectuelle.

III

NATIVISME

L'étendue concrète n'est pas engendrée après coup par des sensations primitivement étrangères à l'étendue. Ni la coexistence de pareilles sensations, ni leur succession réversible, ni les différences des signes locaux qui les affectent, ne suffisent à la produire. Elle ne provient pas d'avantage d'un espace abstrait et géométrique, forme *a priori* de la sensibilité, qui s'appliquerait aux sensations comme à une matière et aurait pour effet de les juxtaposer et de les étendre.

Il ne reste plus qu'une hypothèse possible, une seule : le *nativisme*, qui soutient, avec J. Müller, Hering, Stumpf, W. James et M. Bergson, que l'étendue est une propriété naturelle des sensations, que l'espace nous est donné virtuellement en elles et qu'il n'y a plus qu'à le dégager on à l'abstraire.

Cette hypothèse s'imposerait, si l'on pouvait établir que certaines sensations, sinon toutes, sont extensives dès leur première origine. Or, c'est ce que l'expérience paraît démontrer pour les sensations visuelles et tactiles.

Quelques nativistes, cependant, ont prétendu que les sensations tactiles ne sont pas étendues ; seules, à leurs yeux, les sensations visuelles présenteraient ce caractère. D'autres ont soutenu, au contraire, que les sensations tactiles seules sont étendues, à l'exclusion des sensations visuelles. Ils ont tort les uns et les autres.

Pour dénier aux sensations tactiles le caractère d'extensivité, on s'appuie sur *l'Observation de Platner,* publiée en 1793. La théorie du médecin et philosophe allemand a été reprise et défendue par J. Lachelier [1]

Voici le passage entier de Platner, directement traduit de l'original par le philosophe français :

« Pour ce qui est de l'idée que nous pourrions, sans le secours de la vue, nous faire de l'espace ou de l'étendue, l'observation méthodique d'un aveugle-né, que j'ai entreprise depuis (en 1785), en m'attachant spécialement aux points controversés, et que j'ai continuée pendant trois semaines entières, m'a de nouveau convaincu que le tact réduit à lui-même ignore entièrement tout ce qui a rapport à l'étendue et à l'espace, qu'il ne sait ce que c'est, pour une chose, que d'être localement hors d'une autre et, pour tout dire en un mot, que l'homme privé de la vue ne perçoit absolument rien du monde extérieur, si ce n'est l'existence d'un principe actif, distinct du sujet sentant sur lequel il agit, et, avec cette existence, celle d'une simple pluralité, dirai-je de choses ou d'impressions ? (Je me rencontre ici avec M. Tiedemann, *Sur la nature de la Métaphysique,* dans le 1er fascicule des Mémoires de Hesse, p. 119). En réalité, c'est le temps qui fait, pour l'aveugle-né, fonction d'espace. Eloignement et proximité ne signifient pour lui que le temps plus ou moins long, le nombre plus ou moins grand d'intermédiaires dont il a besoin pour passer d'une sensation tactile à une autre. L'aveugle-né parle la langue du voyant, ce qui est très propre à nous tromper et m'a trompé moi-même au début de mon enquête : mais, en réalité, il n'a aucune no-

[1] *Revue de Métaphysique et de Morale,* nov. 1903.

tion de choses extérieures les unes aux autres ; et (mon observation sur ce point en a paru décisive), si les objets et les parties de son corps qui entrent en contact avec eux ne faisaient pas sur ses nerfs tactiles des impressions d'espèce différente, il prendrait tout ce qui est hors de lui pour une seule chose qui exerce sur lui des actions successives, une plus forte, par exemple, lorsqu'il applique sa main sur une surface que lorsqu'il n'y pose qu'un doigt, un plus faible lorsque sa main effleure une surface ou lorsque ses pieds la parcourent. Si, dans son propre corps, il distingue une tête et des pieds, ce n'est pas du tout en vertu de la distance qui sépare ces deux parties : c'est uniquement par les sensations tactiles qui lui viennent de l'une et de l'autre et dont il apprécie les différences avec une finesse incroyable : c'est aussi à l'aide du temps. Il en est de même des corps étrangers, dont les figures ne se distinguent pour lui que par le genre d'impressions tactiles qu'elles produisent, le cube, par exemple, avec ses angles et ses arêtes, affectant le sens du tact autrement que la sphère. »

De ce témoignage de Platner, J. Lachelier dégage la thèse suivante : « L'étendue est un phénomène purement visuel, dont le tact, réduit à lui-même, ne nous donnerait aucune idée. » M. Dunan en conclut seulement que les aveugles-nés n'ont pas du tout de l'espace la même idée que les voyants, et il apporte à l'appui de l'observation de Platner les résultats d'enquêtes faites, à l'Institut des Jeunes Aveugles de Paris, soit par lui-même personnellement, soit par le directeur de cet institut. D'après ces observations, qui confirmeraient celles de Platner, le directeur et le censeur de l'Institut concluaient que « les aveugles *ne vivent que dans le temps*. M. Dunan se contentait de conclure que l'idée de l'espace que se fait le voyant est absolument irréductible à celle que se fait l'aveugle-né [1]

Ce genre de recherches est d'une extrême difficulté. On connaît la phrase de Diderot « Préparer et interroger un aveugle-né n'eût point été une occupation indigne des talents réunis de Newton, de Descartes, de Locke et de Leibniz. » Rien de plus juste. Aussi ne suivrons-nous pas l'interprétation subtile de

[1] *L'Espace visuel et l'Espace tactile* (Revue philosophique, t. XXV, p. 355.

J. Lachelier, interprétation orientée d'ailleurs par sa métaphysique idéaliste. Nous accordons à M. Dunan que la forme tactile et la forme visuelle de l'espace sont différentes, encore qu'il ne faille pas exagérer ces différences. Nous verrons plus tard qu'elles présentent des traits communs, grâce auxquels nous apprenons de très bonne heure à faire coïncider les données spatiales originaires de ces deux sortes de sensations et à faire concorder l'atlas tactile et l'atlas visuel.

M. Dunan déclare inadmissible que les aveugles-nés soient totalement dépourvus de la notion d'étendue ; ils ne seraient pas géomètres, s'ils ne savaient mesurer les volumes et apprécier les distances. Il croit découvrir l'erreur de ses contradicteurs et de Platner dans la difficulté qu'il y a pour des clairvoyants à se représenter la notion toute spéciale que les aveugles se font de l'espace. Ayant un sentiment très vif qu'ils n'ont pas notre représentation de l'espace, nous allons jusqu'à croire qu'ils n'en ont aucune.[1]

Il est certainement difficile aux clairvoyants de s'imaginer la notion que se font les aveugles des grandeurs, des dimensions, des figures et des formes des objets extérieurs. Nous savons cependant que le toucher, qui est pour nous et surtout pour ceux qui appartiennent au type imaginatif *moteur* un sens très précis, très analytique et très objectif, est extrêmement développé chez les aveugles, dont l'attention se porte presque exclusivement sur les renseignements qu'il leur fournit. Grâce à des données tactiles très délicates et très différenciées, certains d'entre eux en arrivent à des résultats surprenants ; c'est ainsi qu'ils semblent en quelque sorte toucher l'air, et, par ce moyen, discerner les objets situés dans l'entourage immédiat, se diriger dans un chambre où ils évitent les meubles et vous tendent la main, faire des promenades et même, assure-t-on, monter à cheval et à bicyclette.

On sait enfin que les aveugles étudient et comprennent la géométrie et la mécanique aussi bien que les clairvoyants. Il faut donc qu'ils se représentent comme eux les surfaces, les volumes, les contours, les mouvements, en un mot, l'espace et ses trois dimensions. Nous nous aidons, nous, des

[1] Loc. cit. p. 358.

sensations et des images visuelles ; eux trouvent le même secours dans les perceptions et représentations tactiles. S'ils vivaient uniquement dans le temps, il ne connaîtraient que la succession et, d'après ce que nous avons vu, ils n'auraient par la moindre idée de l'espace. Le fait qu'il y a, parmi les aveugles, des géomètres, des cavaliers et des bicyclistes, condamne définitivement la théorie de Platner et de J. Lachelier.

Le nativisme exclusivement visuel est insuffisant. Le nativisme purement tactile ne l'est pas moins. Nous ne nous y arrêterons pas. Car ceux qui ont nié la perception visuelle de l'espace au profit de la perception tactile ont simplement voulu dire que l'espace abstrait dont s'occuppe la géométrie est l'espace tactile. Mais ils reconnaissent que si la vue ne saisit pas cet espace, elle s'en représente un autre absolument différent, l'espace concret. Berkeley déclare qu'on ne peut séparer par la pensée la couleur et l'étendue ; mais il faut entendre par étendue, non l'étendue vide, homogène et abstraite, mais une étendue qualitative et concrète [1]. Ce que Berkeley a formellement nié c'est que le vue puisse percevoir la troisième dimension, la distance et le relief. Cette question sera traitée dans notre prochain article.

L'étendue concrète est la propriété naturelle des sensations visuelles et tactiles. Il convient d'aller plus loin et d'affirmer le caractère extensif de toutes nos sensations. Les sensations kinesthésiques, relatives aux organes du mouvement, ne nous font pas connaître des mouvements abstraits, mais des mouvements de muscles, d'aponévroses, de tendons, de ligaments, de surfaces articulaires ; nous avons, avec toute impression motrice, des impressions d'étendue. De même qu'on ne conçoit pas la couleur sans la surface colorée, de même on ne conçoit pas la résistance sans une étendue résistante. Les sensations qui se rapportent à l'orientation, à l'attitude générale du corps, à la position des différents membres ou organes, assurant l'équilibre ou occasionnant des vertiges, des chutes et des troubles divers de l'attitude, nous renseignent naturellement sur l'espace. Il n'y a pas de perception de saveur sans représentation vague de contact et d'étendue.

[1] *Nouvelle Théorie de la Vision*, § 43.

Les odeurs forment pour le chien un sorte de continuum : l'espace olfactif ; l'animal localise les odeurs, se dirige vers elles, c'est donc qu'il les situe dans l'espace, et cela spontanément ; l'odorat constitue pour lui comme un sens de la direction. Les sensations sonores ont primitivement une espèce de volume ; elles n'ont pas seulement des différences d'intensité, mais ausssi d'amplitude. « Les sons très bas, dit W. James, paraissent avoir un volume énorme ». Il y a une localisation des sons, localisation sans doute très imprécise, mais qui semble naturelle. C'est ainsi qu'on est amené à admettre que toute sensation nous fournit à l'origine des indications plus ou moins précises sur la forme extensive des objets et la place qu'ils occupent dans l'espace.

« La voluminosité, dit W. James, est une qualité commune à toutes les sensations, tout comme l'intensité. Nous disons fort bien des grondements du tonnerre qu'ils ont un autre volume de sonorité que le grincement d'un crayon sur une ardoise. Quand on entre dans un bain chaud, l'on éprouve une sensation autrement « épaisse » que quand une épingle vous égratigne. Une légère douleur névralgique au visage, fine comme une toile d'araignée, paraît moins profonde que la douleur pesante d'un furoncle ou la souffrance massive d'une colique ou d'un lumbago. Une étoile solitaire a moins d'ampleur qu'un ciel de midi. Les sensations musculaires ont également leur volume, ainsi que les sensation dues aux canaux semi-circulaires, voire même les odeurs et les saveurs. Les sensations internes surtout sont remarquables à ce point de vue ; témoins les sensations de plénitude et de vide, d'étouffement, les palpitations, les maux de tête, ou encore cette conscience très spatiale que nous donnent de notre état organique la nausée, la fièvre, la fatigue, les lourdes somnolences. Nous percevons alors directement et à même toute notre « capacité cubique », qui nous apparaît sensiblement plus volumineuse que n'importe quelles pulsations, pressions ou douleur locales.

Voici donc ma première thèse : **L'Etendue concrète et qualitative** *que présentent, plus ou moins accusée, toutes nos sensations, constitue* **La Sensation Primitive d'Espace** ; *et c'est de cette sensation qu'un travail incessant d'élimination et de sélection déga-*

gera, à la longue, toutes nos connaissances et représentations ultérieures de l'espace. »[1]

Pour M. Bergson, l'espace n'appartient pas à un groupe privilégié de sensations. « *Toutes* les sensations participent de l'étendue ; toutes poussent dans l'étendue des racines plus ou moins profondes... L'idée que toutes nos sensations sont extensives à quelque degré pénètre de plus en plus la psychologie contemporaine. Une psychologie plus attentive nous révèlera sans doute de mieux en mieux la nécessité de tenir toutes les sensations pour primitivement extensives, leur étendue pâlissant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité supérieures de l'étendue tactile, et sans doute aussi de l'étendue visuelle. »[2]

M. Bergson estime avec raison que les données des sens les plus utiles dépassant les autres, nous finissons par perdre de vue l'extension de certaines sensations ; nous conservons seulement l'extension de celles qui sont immédiatement coordonnables à des mouvements, comme les sensations de la vue et du toucher. Aussi les données des autres sens pâlissent-elles devant celles-ci, et peu à peu nous ne retenons d'elles que leur caractère qualitatif ; nous négligeons, parce qu'elle ne nous intéresse pas, leur étendue.

Le nativisme ne s'entend que de l'origine toute première de l'étendue. Le continuum perçu primitivement est un continuum qualitatif concret, continuum coloré, résistant, sonore, gustatif, objectif, etc... Ce continuum est tout à fait indifférencié. Mais il est réel ; les parties, quoiqu'en *puissance*, y sont juxtaposées, extérieures les aux aux autres, l'une ne se confond pas avec l'autre. C'est à l'expérience qu'il est réservé de les faire passer à *l'acte* : virtuelles et implicites dans le continuum senti, elles deviendront explicites et actuelles au fur et à mesure de la coordination des sensations et de l'éducation des sens : objet de la quatrième étape de la perception du monde extérieur.

E. PEILLAUBE.

[1] *Précis de Psychologie*, trad. Baudin et Bertier (Bibliothèque de Philosophie expérimentale dirigée par E. Peillaube) ch. XXI, p. 444 et 446.

[2] *Matière et Mémoire*, p. 242.

LA
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN ITALIE [1].

(Suite)

IX. — *La philosophie de B. Varisco.*

Revenant maintenant à la philosophie pure, nous devons nous arrêter un moment à l'une des personnalités les plus marquantes du monde universitaire, Bernardino Varisco, qui a pris, en ces derniers temps, la direction de l'édition italienne du *Logos*.

Son système n'est pas encore complet ; la pensée de Varisco subit une évolution continue. Il est arrivé, par une auto-critique courageuse et désintéressée, à se débarrasser de la conception mécaniciste et postitiviste de l'univers, pour en venir à la conception finaliste. Ses deux derniers volumes, *Les grands problèmes* et *Connais-toi toi-même*, sont l'expression de ce changement.

Selon Varisco, le mérite réel de Hegel consiste « à avoir compris et montré l'identité fondamentale de la réalité et de la connaissance ; par conséquent et surtout, à avoir établi que l'unité de la réalité ne peut être que l'unité du sujet ». Mais Varisco repousse la thèse hégélienne qui affirme l'universalité du sujet et qui nie, par conséquent, la pluralité. « Il est trop évident qu'il existe plusieurs sujets, chacun conscient pour son compte, à lui seul, la conscience de l'un n'étant pas, par cela même, la conscience de l'autre. » La dualité entre Pierre

[1] Voir *Revue de Philosophie*, septembre-octobre et novembre-décembre 1919.

et Paul et l'attestation de la conscience nous empêchent de croire que chaque sujet particulier et empirique, quand il se pose comme sujet, vive et pose le sujet universel et absolu.

Mais, nous demandera-t-on, si l'on concède la pluralité des sujets, ne rend-on point toute relation impossible entre le Moi et l'Autre ? Admettre un autre en face du moi ne devient-il pas alors illégitime ? Puisque le connaître exige que l'objet connu se trouve dans le sujet connaissant, n'est-il pas clair que, si l'objet se trouve hors du sujet, il devient par cela même quelque chose d'étranger et d'absolument inconnaissable ?

A cette difficulté, Varisco répond que cela ne se produit point, « parce que la multiplicité des sujets constitue un système dont chaque sujet est l'unité. Supprimer la multiplicité des sujets, dit-il, est aussi peu raisonnable que de ne vouloir pas reconnaître l'unité du système. Dans l'un et dans l'autre cas, le système, c'est-à-dire la réalité, disparaîtrait. » La réalité est unité, « mais unité qui implique la multiplicité, unité de multiplicité ». C'est une unité d'éléments « dont aucun n'est en dehors du système, dont chacun implique les autres et constitue, à cause de cela, l'unité du système ». Tout sujet est connexe avec tout l'univers, et il est ce qu'il est par suite de l'ordre des objets au milieu desquels il se trouve. Toute existence est conditionnée, déterminée par les existences qui l'entourent. Chacun d'entre nous porte en soi implicitement l'univers. « Rien n'existe qui ne soit implicitement en moi ; je suis un centre de l'univers. »

A cause de cela, Varisco dit à chacun de nous : Connais-toi toi-même. Et il commence un de ses ouvrages en nous faisant remarquer que se connaître soi-même, c'est connaître toute chose. Le sujet, *intelligendo se, intelligit omnia alia ;* il connaît aussi les autres sujets, parce que leur existence est intimement, essentiellement connexe avec lui. Pour ce même motif, Varisco identifie la philosophie avec la théorie de la connaissance.

« Certainement, pour admettre cette conclusion, pour la comprendre seulement, il faut admettre qu'en chaque sujet, la conscience constitutive n'est pas également claire et qu'il existe, outre la conscience claire ou actuelle, une sphère de

subsconscience de beaucoup plus vaste. Mais, qu'il existe la subconscience, c'est une implication indéniable de la conscience. Je me souviens, et ce dont je me souviens ne serait pas cet élément de ma conscience, qu'il est en effet, s'il n'avait été d'abord un élément de ma subconscience. »

« Notre claire conscience est, en tout état de choses, le résultat d'un processus qui implique des éléments subconscients et qui est élaboré, en partie, par la subconscience. En outre, la subconscience n'est pas un *deus ex machina* introduit pour éliminer les difficultés, ce qui serait un artifice illusoire. La conscience n'est que la subconscience organisée. Le sujet, en tant qu'unité de conscience claire, commence ; rien n'est plus connu et plus certain ; mais, en tant qu'unité subconsciente, le sujet ne peut être commencé, parce que tout processus a pour condition l'unité de l'expérience, l'unité du sujet tout au moins subconsciente. L'existence de l'univers phénoménique se résout dans l'existence de certaines unités qui s'impliquent entre elles, qui opèrent par interférences entre elles, et dont chacune est le centre de toutes les autres. En chaque unité, se développe un processus dû à l'interférence entre elles, et dont chacune est le centre de toutes les autres. En chaque unite, se développe un processus dû à l'interférence et duquel résulte *le développement et l'enveloppement* de l'unité, la prépondérance de la conscience sur la subconscience, ou *vice versa.* » Les autres théories de Varisco se rattachent à cette conception polycentrique, d'après laquelle la multiplicité des unités primitives, distinctes entre elles, mais s'impliquant l'une l'autre et d'une durée *ab æterno,* se trouve en continuelle évolution. Par exemple : « Lorsque deux choses s'impliquent entre elles, cela présuppose qu'un même élément est tout entier élément essentiel de l'une aussi bien que de l'autre » ; donc « l'univers est un système, parce que des spontanéités contiennent toutes, comme élément constitutif de chacune, un même élément qui est tout en chacune », et cet élément est l'Être que nous rencontrons, implicite, en toute chose, et dont les choses concrètes ne sont que des déterminations. Être qui, par l'identité du réel avec la connaissance, ne peut être autre chose que notre concept d'être. Pour expliquer ensuite comment plusieurs sujets perçoivent la même réalité, Varisco analyse la sensation

et en arrive à conclure « qu'il n'existe pas de distinction réelle entre les faites psychiques et les faits physiques ; il n'y a que des faits psychiques. Un sujet est l'unité de certains faits psychiques. Un corps est aussi un groupe (une unité mais d'un autre genre) de faits psychiques, qui peuvent être ou sont en partie inclus dans l'unité d'un sujet ou de plusieurs sujets. »

Varisco se demande ensuite si l'univers, cette unité de système, se suffit ou ne se suffit point à lui-même. « Admettons que le système ne se suffit pas à lui-même. Que voulons-nous dire par là ? Nous voulons dire que l'unité du système ou la multiplicité de ses consciences particulières s'impliquent entre elles, exigent une unité de conscience supérieure. Dans cette conscience supérieure, tout ce qui est implicite dans n'importe quelle conscience particulière, c'est-à-dire tout ce qui est réel, serait contenu explicitement. Qu'on le remarque bien, l'unité supérieure, si on devait l'admettre, devrait être une unité de conscience explicite, une unité pleinement auto-consciente. En effet, si elle n'était qu'une unité implicite ou subconsciente, elle coïnciderait avec l'unité du système, unité déjà connue ; elle ne serait pas la condition de cette unité. L'unité supérieure ne peut être que Dieu. » Mais Dieu existe-t-il ? A cette question, Varisco n'a pas encore répondu. « L'unité de l'être, et par conséquent l'existence d'un universel, d'un rationnel, d'un éternel, d'un divin, qui pénètre les choses, ne peut plus être contestée. Le matérialisme, sous n'importe quelle forme, et le grossier athéisme sont bannis pour toujours. En même temps, le concept vulgaire que l'on se fait de la création, et d'après lequel Dieu et le monde seraient l'un au dehors de l'autre, est dépassé, définitivement écarté. Reste à savoir si le divin existe seulement comme immanent dans les choses ou s'il possède quelques déterminations propres, s'il est ou non unité de conscience, unité qui serait transcendante par rapport aux consciences particulières, chacune de ces consciences particulières étant d'ailleurs transcendante par rapport à toutes les autres. » Varisco, jusqu'à présent, croit que la solution théiste, bien qu'elle possède une supériorité, qui est d'expliquer la finalité de l'univers, n'est pas de nature à être démontrée, si l'on se borne à considérer l'univers spéculativement. La solution du

problème doit être par l'examen du problème des valeurs. De toutes les valeurs de l'univers, la plus importante pour nous est la valeur de la personnalité humaine. Est-elle destinée à persister ou doit-elle disparaître avec les vicissitudes de la vie humaine ? Ce problème est connexe avec celui de la conception théiste. En effet, pour conserver la permanence des valeurs, il faut admettre que la nécessité causale est subordonnée à une finalité intentionelle, c'est-à-dire que l'être est doué d'une unité propre de conscience et produit en soi les concrets, non par la néccessité de se déterminer,, mais pour arriver à une fin, pour actualiser un plan préétabli. Dans ce cas, dit Varisco, le concept d'être se ramène au concept traditionnel de Dieu.

Varisco croit à cette permanence des valeurs et, par conséquent, à l'existence d'un Dieu personnel ; mais il ne peut donner sa persuasion comme preuve. Il faut, dit-il, approfondir davantage le concept de valeur, et le critère ne pourra être ici que la conscience individuelle, et non pas une conscience quelconque ; mais la conscience droite et vertueuse. Comme on le voit, et comme il l'a fait plus clairement comprendre dans quelques récents discours à l'Académie scientifique et littéraire de Milan, Varisco n'a fait encore que fixer plusieurs conditions nécessaires pour résoudre rationnellement le grand problème. On peut prévoir, pourtant, qu'il s'approchera de plus en plus, avant qu'il soit longtemps, d'une philosophie spiritualiste et théiste.

***

X. — *Le Rosminianisme.*

Le groupe des rosminiens, qui a pour organe la *Revue Rosminienne*, a toujours tiré l'épée, au contraire, pour le spiritualisme chrétien.

La figure de Rosmini a suscité de vives discussions, chez nous, en ces dernières années. Les ouvrages qui interprètent sa pensée deviennent toujours plus nombreux. Et tandis que les uns saluent en lui un kantien, les autres le considèrent comme un hégélien, d'autres encore comme un platonicien,

En Italie, ceux qui défendent et continuent la pensée de leur maître assurent, malgré tous ces critiques, que Rosmini, s'il a emprunté des éléments à d'autres philosophes, a su se les approprier, les englober dans une *conception essentiellement neuve et tout à fait originale*. Ils disent, d'un mot très net, que Rosmini n'est ni Kant, ni Hegel, ni aucun autre : « Rosmini est Rosmini. »

Cette thèse, cette interprétation orthodoxe, si l'on peut parler ainsi de Rosmini, fut exposée par le professeur Carlo Caviglione, l'un des nôtres qui ont le plus finement analysé la pensée rosminienne. Ses adversaires lui reconnaissent, avec Giovanni Gentile, « une intelligence vive et une aptitude philosophique peu commune ». Certes, l'auteur ne peut être accusé de fétichisme pour Rosmini, puisqu'il est convaincu qu'un système philosophique ne doit pas consister à répéter comme un perroquet les idées d'autrui, mais doit être *repensé*, doit être comme un organisme vivant qui se développe d'une manière continue ; malgré cela, il croit que la conception rosminienne correspond bien à la réalité, qu'elle l'explique, et qu'elle finira par prévaloir un jour. Cette persuasion, Caviglione en explique les motifs, avec cette ardeur digne de tout éloge et toujours sereine qu'il apporte à défendre ses idées par ses écrits, dans de nombreuses revues et dans son volume *Le vrai Rosmini : essai d'interprétation*. Dans cet ouvrage, nous trouvons, à côté de l'interprétation donnée par lui et par les rosminiens purs, la critique des autres interprétations, spécialement de celle de Gentile et de Carabellese, et la discussion des jugements portés sur Rosmini par Bonatelli, par Guastella, par Martinetti et par d'autres.

Rosmini, d'après l'auteur, a continué et fait progresser la tradition philosophique italienne.

Qu'est-ce que le vrai ? Où se trouve le vrai ? A quels caractères reconnaît-on le vrai ? A ces questions, Parménide fournit une première réponse, en décrivant les caractères par lesquels le vrai se distingue des choses vraies. Ces caractères mériteraient d'être célébrés à la manière lyrique. Platon écouta et comprit ce chant lyrique et il fut le plus grand continuateur de la pensée de Parménide. Passée de Grèce en Italie, cette philosophie, désormais compagne fidèle de l'idéal chrétien,

prit un développement ultérieur et, s'ajoutant à l'expérience de Galilée, comprit mieux la profonde relation qui existe entre les lois de l'idée et les lois de la nature, sans jamais nier, pourtant, les différences profondes qui les distinguent l'une de l'autre et les caractérisent. Rosmini s'est inspiré de Platon, mais il chérit Galilée et il applique ses doctrines à la philosophie. A Kant, qui s'agite dans le cercle vicieux d'une raison qui discute sa propre valeur et présuppose, par conséquent, la valeur de cette même connaissance qu'elle a mise en doute, à Kant, Rosmini oppose la méthode de l'observation du fait de connaissance. C'est en analysant le connaître qu'il a débarrassé le platonisme de ses éléments superflus, conservant ce qui était en lui nécessaire et suffisant, c'est-à-dire une seule idée : celle de l'être dépourvu de toute détermination. Les déterminations sont obtenues exclusivement par l'expérience ; donc, sans l'expérience, nous ne posséderions plus que le *pouvoir* de connaître, l'acte premier de l'intelligence, résultat de l'intuition de cette idée. Cette idée, comparée ensuite aux données expérimentales, apparaît éternelle, nécessaire, et, par conséquent, innée ; elle est unique et commune à toutes les intelligences, commune aussi à toutes les autres idées dont elle constitue le fond, les idées ne différant entre elles que par les déterminations. Les idées, pour Rosmini, ne sont point des espèces d'idoles, ne sont pas substances, mais sont éternelles à leur manière, puisque les rapports de l'être idéal avec les données des sens et la réalité tout entière, considérée du côté de l'être idéal, c'est-à-dire du côté de la forme, sont nécessairement éternels. Et si nous pouvons concevoir un pareil rapport éternel, il faut aussi que le second terme du rapport, c'est-à-dire la matière, tombe sous notre conscience. De là, nécessité de l'expérience pour construire les sciences, sans exclusion de la philosophie. Cette expérience, en tant que connaissance, se ramène à des jugements, c'est-à-dire à l'application de la catégorie ou de la forme. Mais, cette application, faite par nous, pauvres humains, ne crée pas la vérité ; elle ne crée que la connaissance de la vérité et elle ne crée même que cette connaissance subjective, simple reflet du véritable objectif. Ce dernier est bien relatif à un sujets, mais à un sujet, nécessaire, éternel, immuable comme lui.

« L'unité hiérarchique intrinsèque de l'être résulte encore mieux de ce que nous venons d'exposer, si l'on tient compte d'un autre caractère de la forme : la forme, en tant que cause qui pousse du dedans, qui dirige de l'intérieur, est aussi le terme du processus du devenir. Tout devenir tend à un faire ; par conséquent, toute forme tend à se dépasser elle-même, en tant qu'elle s'identifie avec le devenir, en tant qu'elle se trouve, comme fin, à la base du processus et qu'elle se trouve, en tant que processus, dans le processus même pendant sa durée ; mouvement ascendant qui est toujours une conquète ou une tendance à de nouvelles conquêtes. Saint Thomas écrit que la matière *appetit formam*, et qu'elle a besoin d'une forme toujours plus parfaite, *non propter fastidium formæ quam habet sed quia, sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis.* Il dit encore que la matière a besoin de la forme élémentaire, que l'élément a besoin de la forme supérieure des corps composés, le composé désire participer à la vie végétale, le végétal veut jouir de la vie animale, l'animal veut être élevé à la vie raisonnable et l'homme veut participer à la vie divine. Toute créature tend à être assimilée à la créature raisonnable, et la créture raisonnable tend à dominer le tout, à comprendre le tout pour le dominer. La tendance primordiale de la matière n'est satisfaite que dans l'homme, et c'est pour arriver à lui qu'elle prend, l'une après l'autre, toutes les formes inférieures. Eh bien ! qu'on conçoive la réalité statiquement ou dynamiquement, de l'esprit de cette doctrine résulte toujours l'unité dans la totalité : unité, non de ce qui est extérieur, mais de ce qui est intérieur, unité de désir, d'aspiration de toute la réalité vers la perfection la plus haute, qui devient ainsi le centre de coordination de tous les mouvements, de toutes les formes d'énergie, le centre de relations, le principe de toutes les directions d'activité. Et comme il n'y a pas d'activité sans direction, cette perfection, ce centre est aussi principe interne *a quo* de l'activité même ; et puisque l'activité est ce même développement de la tendance originaire, c'est-à-dire la tendance originaire dans ses phases évolutives et progressives ou bien la finalité très intime des être, il est aussi le prin-

cipe qui s'identifie avec l'activité des êtres, et puisque l'être n'est percevable que sous forme d'activité, il est le principe qui s'identifie avec l'être. Le tout est avant les parties, en tant que raison immanente de la nature et des fonctions des parties... La finalité, ou activité finale, porte l'individu à rompre les barrières de son individualité pour se mêler à l'espèce, comme une force appartenant à l'espèce et provenant de l'espèce ; la finalité ou activité finale porte l'espèce à rompre les barrières de l'espèce pour se mêler au tout comme une force appartenant au tout et provenant du tout. La possibilité primordiale se transforme, tout en restant une, en une progressive actualisation. Dans cette actualisation, nous distinguons des phases ou des aspects (selon que nous la considérons statiquement ou dynamiquement) ; mais gardons-nous d'isoler ces phases ou ces aspects du tout, dont ils sont fonctions. Leur essence consiste justement en cela : être des phases ou des aspects du tout et, par conséquent, ils deviennent incompréhensibles lorsqu'ils sont isolés du tout.

« *La réalité est organique ; c'est un organisme.* Dans un organisme, il n'existe point de parties, mais des membres ; et un membre est, par sa nature, adapté à la vie du tout, en harmonie d'action avec les autres membres. Dans l'organisme, le centre de relation est le tout et non les parties. Une même vie pénètre comme un souffle à travers le tout ; les activités sont fonctions du tout ; la vie et l'activité du particulier dépendent de la vie et de l'activité du tout, et *vice versa*. Le tout est dans le particulier, et le particulier dans le tout. »

Si telle est la réalité, si la réalité n'est pas un simple agrégat atomique de parties indépendantes entre elles, privées de ces relations, qui font partie de leur essence et de leur constitution, si l'univers est une unité, un système, demandons-nous ce que sera la connaissance de la réalité.

« La connaissance exige, comme caractère essentiel et constitutif, que l'objet soit en réalité (c'est-à-dire que nous le pensions ou non, que nous le connaissions ou non) tel qu'il est devant la pensée connaissante. Dans le cas contraire, il n'y a ni peu ni prou connaissance. Ce sera erreur, illusion, imagination, ce qu'on voudra, mais jamais connaissance. Il n'y a pas, à proprement parler, connaissance, si le penser n'est pas

identique au pensé. Identique, cela va sans dire, dans la distinction, identique dans le sens de se conformer en tout au pensé. A cause de cela, la pensée ne doit être qu'un miroir ; c'est-à-dire, encore que les catégories du connaître doivent, pour qu'il y ait connaissance, se conformer aux catégories de l'être, à la réalité. Le processsus du connaître doit faire tout un avec le processus de l'être. Ce qui revient à dire : *le connaître est une parfaite correspondance entre l'ordre logique et l'ordre ontologique.*

Notre connaissance doit être un système, un organisme, puisque la réalité est un système, un organisme. Par conséquent, si notre concept veut, comme il le doit, saisir la réalité, il devra être, à la fois, universel et individuel ; universel dans l'individuel : universel concret ou universel historique. Il devra être l'intelligence du fait, tel que ce fait existe dans la trame des autres faits, et il n'existe que là, ce fait n'étant ce qu'il est que par la place qu'il occupe dans la trame de la réalité. Appréhender *toute* la réalité, c'est donc appréhender les faits particuliers... Et appréhender les faits particuliers, puisqu'ils sont des faits concrets, des expériences concrètes, des aspirations vers le tout, des palpitations du tout (comme le sont tous les faits véritables de l'expérience réelle et vivante, de l'expérience antérieure à toute généralisation, à toute schématisation, à l'isolement, à la momification des faits sous les représentations), appréhender les faits particuliers, disons-nous, c'est appréhender toute la réalité. Dans tous les moments de la vie d'une fleur, on trouve l'activité du tout ; daus toute goutte d'eau, il y a l'univers. Et l'on comprend ainsi pourquoi le concept doit posséder deux caractères : le caractère universel et le caractère concrèt. Caractère d'universalité, c'est-à-dire de transcendance par rapport aux représentations particulières, puisque le concept doit être l'intelligence du tout ; et pourtant, aucun nombre d'êtres, pour si grand qu'il soit, ne peut jamais égaler le concept, aucune représentation ne lui est adéquate. Entre l'individuel et l'universel, il n'y a pas de moyen terme : ou bien c'est le particulier, ou bien c'est le tout, qui renferme ce particulier, comme tous les autres.

En d'autres termes, il n'y a que l'individuel et sa raison

d'être, réelle et idéale, qui n'est autre que le tout, en tant que transcendant par rapport au particulier. Mais, pour être l'intelligence du particulier, l'universel doit se retrouver dans le particulier, comme sa raison d'être ; c'est-à-dire que si le concept est universel et transcendant, il est aussi immanent dans la représentation particulière et, par conséquent, dans toutes les représentations...

« Donc : A) Un concept qui est démontré n'être point universel est par là même réfuté comme concept.

« B) Si l'on prouve qu'un concept n'est pas applicable à la réalité, c'est-à-dire qu'il n'est pas concrèt, il est réfuté comme concept vrai et propre.

« Par conséquent encore, si on ne saisit pas la réalité dans toute sa qualité de réalité concrète, qui est la réalité individuelle, il n'y a pas connaissance. Si on ne saisit pas la réalité concrète individuelle dans sa qualité organique, c'est-à-dire dans ses rapports avec l'ensemble de cet organisme dont elle fait partie, et dont elle est telle ou telle partie, dans ses rapports essentiels avec le tout dont elle est fonction, et telle ou telle fonction, il n'y a pas connaissance. Si le concept qui naît de la *sensation-intuition*, dans laquelle est venue, pour ainsi dire, se jeter la réalité, dans laquelle la réalité se jette continuellement, si ce concept n'est pas une vision de la *sensation-intuition* sur la *totalité* de la vie et de la réalité, dont elle est un moment, ce concept n'est pas un concept de réalité, puisque la valeur du moment et son importance consistent justement en ceci : qu'il est frémissement de la vie ou de l'activité de tout, palpitation du tout, qui ne peut être distinguée du tout. »

En vertu de ces principes, Chiocchetti n'accorde pas aux concepts abstraits la valeur d'une connaissance, mais seulement un caractère pratique. Il accepte toutes les critiques adressées, en ces dernières années, aux lois scientifiques, aux lois mathématiques, aux sciences naturelles. De ces dernières, pourtant, il dit : « Dans les procédés qui ont formé les concepts des sciences naturelles, nous devons distinguer une double expérience : l'expérience historique et l'expérience *typique* ou généralisatrice. L'expérience historique est l'affirmation du fait réel, de ce fait déterminé de telle et telle façon,

dans toute sa qualité concrète, c'est-à-dire individuelle. C'est l'intuition, ou, pour mieux dire, la perception de la réalité, en tant qu'activité et en tant que telle ou telle activité. Bien loin de déclarer sans valeur de telles expériences, nous en faisons la base de la vraie science, parce qu'elles sont l'examen historique de la réalité, parce qu'elles sont des jugements particuliers, qui saisissent la réalité telle qu'elle est, vivante, chaude de la vie et de la chaleur du tout. Lorsque nous condamnons comme arbitraires et abstraites les sciences naturelles, nous entendons parler de ce qu'on appelle l'expérience *typique*, de la schématisation de l'expérience, de l'élaboration spéciale (tout à fait spéciale, en vérité) des matériaux fournis par l'histoire ou par la perception. Appartiennent à cette espèce les concepts dits généraux, c'est-à-dire ces représentations qui prescindent de l'actualité de toutes sensations particulières, qui prescindent de l'expérience immédiate. Ils ne sont pas universels, parce qu'ils n'embrassent pas toute la réalité, parce qu'ils n'embrassent rien, à cause de cela même. Ils sont, pour parler comme Rosmini, une limitation arbitraire, une restriction timide, une pauvreté de savoir. L'espèce n'est compréhensible que dans le tout ; toutes les délimitations d'espèces sont donc philosophiquement insoutenables, parce que, dans toute espèce, il y a toute la réalité, en tant que toute la réalité forme la base concrète de l'espèce, et en tant que toute la réalité agit sur toute l'espèce. Ni le cheval, ni la rose, ni l'homme abstrait ne sont imaginables ou pensables, si penser ne veut pas dire seulement parler, mais saisir quelque chose de réel. L'universel est dans l'individuel mais, s'il veut être concept, il ne peut être *abstrait* de l'individuel : l'abstrait ne représenterait plus rien de réel. »

En concluant, Chiocchetti nie « qu'entre la science et la philosophie il existe un rapport de continuité. Elles sont hétérogènes entre elles, comme les concepts de l'utile et de vrai. Sont utiles, les concepts de la science, mais, à cause de cela même, ils ne sont pas des concepts. Ils sont utiles pour aider notre mémoire des connaissances et comme *signes* des connaissances ; ils sont utiles pour nos communications quotidiennes, ils sont même nécessaires. Mais ils ne sont pas vrais. Pour obtenir la vérité, il faut remettre leur homogénéité

en contact avec l'hétérogénéité du réel, c'est-à-dire qu'il faut nous replonger dans la réalité vivante, dans le fait réel, dans le concret. Nous devons penser, c'est-à-dire saisir l'universel dans l'individuel, et l'individuel dans l'universel. C'est la connaissance philosophique. »

Les concepts des sciences sont utiles, mais ne sont point vrais ; la vérité ne peut être atteinte que par la connaissance philosophique, qui trouve l'individuel dans l'universel et l'universel dans l'individuel. L'auteur accepte par conséquent une grande partie des thèses de Croce et d'Hegel, mais il les dépasse, parce qu'il refuse leur doctrine fondamentale, c'est-à-dire l'immanence, et aussi parce qu'il démontre que le réalisme théiste est seul conforme à la raison humaine.

Cette conception du système rosminien est capitale, puisqu'elle concilie, en les dépassant, le platonisme, la théorie scolastique de la *table rase* et le kantisme. Il en résulte une plus-value de la personnalité humaine, puisque, les idées n'étant plus des forces comme celles qui agissent sur nos sens, nos élans vers un idéal, nos tentatives pour réaliser cet idéal, sont le fruit de notre libre activité. Et malgré cela, tout accès est fermé à toute forme d'egocentrisme. Notre raison ne crée pas la vérité objective. Cette dernière est relative à un sujet ; mais, étant universelle, nécessaire, éternelle, infinie, elle est relative à un sujet (et à un seul sujet) qui doit posséder les mêmes caractères, qui est donc supérieur à n'importe quel sujet contingent et qui ne peut se confondre avec nul autre. Néanmoins, comme la catégorie est seulement d'ordre idéal, et qu'elle n'explique donc pas la forme réelle de l'existence, il reste pour nous une lacune entre l'idée, ou la catégorie, et la réalité expérimentale, lacune qui reste le domaine de l'intégration et de la foi. Enfin, Il serait absurde que l'Être qui est nécessaire, éternel infini, etc., et qui nous paraît indéterminé, ne possédât pas ses déterminations propres, également éternelles, nécessaires, infinies. Il serait absurde que la forme du connaître ne possédât pas une matière entièrement adéquate. Il serait absurde qu'il n'existât pas un Être en tout parfait et accompli, Celui que l'humanité appelle Dieu.

Voilà le vrai Rosmini et le Rosmini vrai, s'exclame Gaviglione, qui nous présente encore deux des publications les plus

remarquables de l'école : *Le Remords* et *Morale et Philosophie*. Le premier essai contient des critiques très fines contre la manière dont le déterminisme et l'évolutionisme interprètent le remords. De plus, il met en lumière l'origine et la haute valeur de cè fait psychique important.

Un autre savant renommé, qui a consacré toute sa vie à défendre l'idée rosminienne, fut Giuseppe Morando, mort il y a quelques années, qui dirigeait la *Revue Rosminienne*. Il a publié de nombreux ouvrages parmi lesquels nous rappellerons : *Optimisme et Pessimisme, Le Libre Arbitre, Cours élémentaire de philosophie*. Dans un de ses volumes consacré aux quarante propositions de Rosmini condammées par la Congrégation romaine, il essaie de défendre le philosophe contre l'accusation d'ontologisme et de panthéisme et de prouver que toutes les propositions de Rosmini ont été prises, par l'autorité ecclésiastique, dans un sens qu'elles n'avaient pas.

A Morando, il faut ajouter le professeur Lorenzo Michelangelo Billia, de l'Université de Pise. Dans son *Exil de saint Augustin*, il combat contre ceux qui croient que l'objet de la pensée est sensible et matériel. Il soutient « que la pensée n'est autre que la présence de l'être, que l'être n'est ni sensible ni matériel. L'être est infini, et s'il n'y avait pas dans l'intelligence cet infini, je dis dans l'intelligence humaine, aucun raisonnement ne nous ferait arriver à l'idée de Dieu. » Il proclame la nécessité d'un retour à Platon et aux doctrines du spiritualisme idéaliste, qui trouva un vaillant défenseur dans Augustin d'Hippone, aujourd'hui *Exilé* de la philosophie.

Monsieur Billia est toujours original dans ses écrits et souvent même paradoxal. C'est ainsi qu'une de ses dernières brochures : *Les Cendres de Louvain et la Philosophie de Tamerlain*, publiée quelques mois avant la guerre italienne, soutient cette thèse : que *les Allemands ne sont pas des hommes*, parce que les procédés de guerre qu'ils emploient et leur pensée philosophique les rendent indignes de ce beau nom d'*homme*.

Tous ces penseurs ont pour idéal de répandre, en Italie, une philosophie chrétienne et, ils sont convaincus, avec Billia, que « la philosophie sera d'autant plus chrétienne qu'elle sera plus philosophique et qu'elle sera d'autant plus philosophique qu'elle sera plus chrétienne. Le christianisme sera d'autant plus philosophique qu'il sera plus sincère et d'autant plus sincère qu'il sera plus entier. » *(à suivre)*

FRA AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.
de l'Université de Turin
Directeur de la Rivista di Filosofia Neo-scolastica

ETUDE CRITIQUE

Un nouveau traité de logique

La philosophie contemporaine est imprégnée de nominalisme. Elle ne saurait donc s'en tenir à *l'Organon* aristotélicien. Pour les mêmes raisons que Descartes, elle cherche un procédé de démonstration différent du syllogisme. Si elle accorde sans trop de peine que l'ancienne logique assurait par ses règles formelles la rigueur du raisonnement, elle regarde comme acquise la stérilité d'un verbalisme au surplus démodé.

Depuis Bacon, il existe une logique inductive. Mais l'induction n'est pas l'unique instrument de la découverte. Il faut une logique déductive. Et cette logique déductive, pense-t-on, est tout entière à créer. On s'était fait illusion : en recevant avec docilité la syllogistique du moyen-âge, on se laissait entraîner à « une énorme et perpétuelle *ignoratio elenchi.* » La théorie de la déduction reste à trouver.

Que le problème ait tenté un esprit aussi distingué que M. Goblot, personne ne s'en étonnera. Dans la Préface qu'il a écrite pour le *Traité de Logique* (1) du professeur de l'Université de Lyon, M. Emile Boutroux rend témoignage à « l'effort constant (de l'auteur) pour conquérir et en quelque manière construire la vérité par un continuel appel, d'une part, à l'activité spontanée de l'esprit, de l'autre, aux règles de jugement dûment établies et au contrôle de la critique et de l'expérience. » Le livre tout entier révèle une pensée essentiellement personnelle, vigoureuse, pénétrante, avide de clarté, rebelle au convenu. Poursuivant quelquefois par de nombreux détours l'évidence qui fuit, elle donne l'impression de courir après l'insaisissable ; mais ce n'est là qu'une impression. On a simplement voulu nous conduire par les voies d'une subtile analyse à travers les questions les plus complexes et les plus « encombrées d'opinions diverses », en un mot, nous « raconter son propre travail. »

Si la théorie du raisonnement déductif constitue la grande origina-

(1) E. Goblot *Traité de Logique*, 1 vol. in 8° de XXIII-412 pages, Paris, Colin, 1918.

lité de cette nouvelle Logique, elle n'en exprime pas tout le mérite. D'autres chapitres, fortement médités, retiennent aussi l'attention. L'œuvre est d'une incontestable valeur.

Toutefois les résultats d'une si consciencieuse et si intelligente recherche s'imposent-ils à la pensée commune ? La raison impartiale, soucieuse uniquement de vérité, y doit-elle souscrire ? Et dès lors un pas décisif est-il fait vers l'accord des esprits dans une doctrine logique plus compréhensive que les anciennes formules ? Nous ne le croyons pas. Sur beaucoup de points, M. Goblot s'écarte de la tradition : les motifs qu'il invoque prouvent souvent qu'il en a méconnu le sens et les conceptions qu'il propose paraissent bien fragiles au regard de celles qu'il sacrifie. Nous essaierons de le montrer sur quelques exemples.

Commençons par l'objet de la logique.

I

L'OBJET DE LA LOGIQUE

La logique est une science. Chaque fois que l'on établit des vérités certaines et que l'on donne de ces vérités des raisons intelligibles, on fait œuvre scientifique. Précisément, le logicien recherche les conditions de la connaissance vraie et il les détermine avec rigueur. Il construit une science.

Le vrai est une fin, la fin de l'intelligence. Les théorèmes logigiques enseignent à l'atteindre. Ils ne mettent pourtant pas à même de juger de la valeur du vrai. Seule, la science normative porte des jugements de valeur, parce que seule elle apprécie des fins et non des moyens. La logique est une science théorique. Si elle permet d'énoncer des règles, elle ne diffère pas, en ce point, des mathématiques ou de la physique : l'art est une application de la science.

Ces préliminaires posés, M. Goblot s'efforce de tracer les justes frontières qui séparent la logique de la psychologie : tâche difficile, apparemment, puisqu'il y consacre dix-sept pages d'un texte serré. La distinction courante ne le satisfait pas. Si la psychologie décrit et si la logique prescrit, c'est que sans doute « dans le tissu de la pensée » le fait et le droit s'opposent, c'est que les opérations de l'esprit peuvent se dérouler dans un ordre qui répugne à la raison. Il faut alors expliquer par l'hypothèse du libre arbitre que la nécessité rationnelle ne prenne pas forme de nécessité naturelle. Mais on supprime du même coup toute psychologie scientifique. Plus de déterminisme, plus de lois. Il ne reste qu'une seule science de l'activité consciente, celle de la fin que par la réflexion l'esprit tend à réaliser, la logique.

Dira-t-on qu'une opération intellectuelle peut être étudiée de deux façons : dans ses causes de fait, et voilà le domaine du psychologue ; dans sa finalité de droit, et c'est ici le terrain du logicien ? Vaine échappatoire ! La relation de finalité redouble celle de causalité et la suppose. « Sans (la) représentation antérieure de la fin, sans (la) connaissance préalable du rapport de causalité entre le moyen et la fin, sans la détermination causale de l'action par cette représentation et cette connaissance, la fin ne serait pas fin, mais simple résultat. » p. 17. Où se relâchent les liens du déterminisme, là se dissout la relation de moyen à fin.

La logique, comme science, n'est pas possible dans l'hypothèse de la contingence. Forme-t-on l'hypothèse contraire, elle se confond avec une psychologie finaliste ou, pour mieux dire, avec *la* psychologie, car l'activité mentale est toute pénétrée de finalité, on ne peut l'étudier sans tenir compte de sa *tendance* vers le vrai.

On croira peut-être retrouver la distinction du logique et du psychologique dans l'opposition de l'ordre intemporel de dépendance rationnelle et de l'ordre temporel des assertions discursives. La pensée doit se conformer, dans son mouvement vital, à des rapports qui subsistent en dehors d'elle. Elle ne saurait donc absorber ces rapports. La science de l'enchaînement idéal des vérités n'est pas la science de leur prise de possession par l'esprit. — Mais qu'est-ce que cet ordre intemporel des vérités, sinon la série des assertions possibles d'une intelligence libre d'erreur ?

Il faut renoncer à mettre la logique en dehors de la psychologie. Le problème logique n'est qu'un problème de psychologie ; il importe seulement de le bien poser.

La croyance vraie et ses conditions, tel est l'objet que se propose le logicien. Il arrive que l'on croit pour d'autres causes que des *raisons* : on subit l'influence de son caractère, de sa volonté, de ses sentiments ou de ses passions. Les croyances ainsi déterminées ne sont pas objectivement valables ; elles ne dérivent pas exclusivement de l'objet. Du même coup, elles échappent à la logique. C'est d'une activité tout intellectuelle que s'occupe cette science. Elle enseigne à quelles lois se doit plier l'intelligence pure. L'étude de ces lois constitue le problème propre de la logique. Comment l'intelligence peut se soustraire à l'empire des éléments extra intellectuels de la vie intérieure, c'est une question préalable de *déontologie de l'esprit*. Par la critique de soi-même, on tend à « réaliser l'autonomie de l'intelligence » p. 23, on s'efforce de juger comme si on était une intelligence séparée, on ne consulte que les preuves véritables qui sont des faits d'ordre intellectuel. Les lois logiques définissent à quelles conditions des jugements déterminent d'autres jugements. « C'est parce

qu'une intelligence pure est une abstraction que ses lois semblent autre chose que des lois naturelles, et que la logique paraît s'opposer à la psychologie, comme une science de l'idéal à une science du réel. » p. 23.

L'idée nous paraît très juste : les lois logiques ne sont des préceptes que parce que la pensée subit l'influence du caractère, des sentiments et des passions. Dégagé de son atmosphère affective, réduit à sa pure essence, l'esprit marcherait tout droit au vrai. On ne trace pas son chemin à la pierre qui tombe ; on ne jalonne pas davantage à l'intelligence sa voie vers la lumière. Seulement, et M. Goblot le remarque lui aussi, l'intelligence isolée est une abstraction. Le regard, en fait, souvent s'obnubile ; il y a des mirages. On croit voir ce que l'on veut voir ; on ne voit pas ce que l'on redoute de voir. On étend ou l'on restreint indûment le champ que l'évidence éclaire. Des règles sont nécessaires pour ramener les questions à leurs termes intellectuels. Mais un entendement que rien ne saurait troubler dans sa vision se passerait de règles. S'ensuit-il que la logique s'identifie avec la psychologie de la pensée pure ? Nullement. Logique et psychologie s'attachent l'une et l'autre à décrire ; l'une et l'autre peuvent fournir matière à des directions pratiques. La différence est ailleurs : elle doit se prendre, non pas du but à atteindre, mais de l'objet à saisir.

On peut parler de l'intelligence et de ses lois à deux points de vue. D'abord, l'intelligence est une source profonde par où s'épanche et progresse la vie intérieure. Comment l'idée en jaillit, puis le jugement et enfin le discours, voilà ce que tient à savoir le *psychologue*. Les problèmes qui se posent pour lui sont avant tout des problèmes de *genèse*. Il s'agit de discerner des origines, de suivre des croissances, d'expliquer des connexions. L'analyse conduit à formuler des lois, maisdes *lois naturelles*, des *lois de réalité*. C'est bien l'intelligence qui est étudiée, l'intelligence, pouvoir de connaître, à la fois signe et moyen des extensions possibles de l'esprit au regard du vrai.

Sous un autre aspect, l'intelligence s'exprime en de l'intelligible compris et construit. On ne se tourne plus vers la source, mais vers le terme. On ne considère plus le moi pensant, mais l'objet pensé. L'ordre systématique auquel se plient les concepts, les relations grâce auxquelles ils s'articulent entre eux et qui font de celui-ci un genre, de celui-là une espèce, de ce troisième un sujet et de cet autre un prédicat, tout l'ensemble de ces liaisons rationnelles constitutives d'un monde mental sans signification réelle immédiate, c'est là le thème du *logicien*. Le logicien discute, non plus de la pensée en travail, mais des productions de la pensée, non plus de la faculté mouvante, mais des *formes* où elle se fixe, non plus même de la recherche en acte, mais

des *procédés* créés pour elle. Son problème à lui, c'est le problème de l'enchaînement des termes et des rapports. Les lois logiques découlent de l'idée de connaissance vraie ; ce sont des *lois de finalité*. Elles précisent, dirons-nous, les conditions de la *raison*, si l'on nous accorde que la raison signifie les voies de passage tout idéales par lesquelles se meut le discours.

Est-il possible cependant de dissocier ce que la nature a si intimement uni ? Vous prétendez séparer l'acte de juger ou de raisonner du jugement et du raisonnement conçus comme des schèmes rationnels. Vous attribuez à la psychologie les premiers, parce que démarches vitales de la pensée, et les seconds à la logique, parce que formes et étais de cette même pensée. Pareille distinction semble bien être illusoire. Le logicien, pour établir et justifier le dessin de ses cadres, recourt sans scrupule au mécanisme de l'opération mentale, et le psychologue n'affecte pas d'ignorer les rapports logiques lorsqu'il traite des actes de l'entendement. Les deux points de vue sont jusque là solidaires qu'ils ne sauraient être définis l'un sans l'autre.

Mais solidarité ne veut pas dire identité. Pour étroits que soient les liens qui les rapprochent, les problèmes diffèrent. Quand nous assignons au psychologue comme objet d'étude l'acte même de juger, c'est une saillie de la pensée vers le réel que nous le chargeons de suivre. Il doit en rendre compte sans sortir de l'esprit et par l'esprit lui-même. Au contraire, lorsque le logicien s'applique au jugement, il y voit une assertion relative à l'être, une fonction de connaissance, la position d'une vérité. L'axe de la recherche est complètement déplacé. Au lieu de se diriger vers le moi, il s'oriente vers le non-moi. Au lieu d'indiquer l'esprit comme terme, il indique les choses. Non pas toutefois les choses sous leurs déterminations naturelles, la logique se fondrait dans les sciences. Ce qui retient le logicien, nous l'avons déjà noté, ce sont les rapports rationnels, l'ordre inventé par l'entendement pour adapter l'être à ses besoins. Mais ces rapports n'enchaînent pas d'abord des *pensées*, il unissent des *objets*.

De cette distinction fondamentale procèdent toutes les autres. Il en résulte, par exemple, que, d'une manière générale, en psychologie, le fait et le droit coïncident. L'esprit est ce qu'il est. En logique, par contre, il faudra insérer un chapitre sur les paralogismes. C'est que l'intelligence pure n'exclut l'erreur que dans la mesure où elle s'impose aux éléments d'affectivité. Elle doit s'exprimer par le vaste schème où se classent nos concepts ; elle doit aussi procurer l'accord des formes mentales ordonnées par elle et des objets auxquels on applique ces formes. Que maintenant l'intelligence concrète, pénétrée d'influences étrangères, s'écarte de sa limite, l'intelligence pure, elle

réalisera un ordre faussé. Si la logique en soi demeure impeccable, la manœuvre logique se fait mal.

M. Goblot soulève, à propos de la discussion présente, la question du libre arbitre. Il a raison : les deux problèmes sont liés. S'il existe une déontologie de l'esprit, l'esprit sans doute possède le pouvoir de se guérir et de s'affranchir. Comment « se défendre de toute partialité, se purifier de tout préjugé,... n'accepter et ne recevoir en sa créance que ce qui se présente clairement et distinctement à l'esprit, » p. 23, si le déterminisme régit tout la vie intérieure ? Et pourtant M. Goblot est déterministe. « L'hypothèse du libre arbitre » lui paraît supprimer toute psychologie. Est-ce bien sûr ?

« Le libre arbitre, s'il existe, s'étend à toute l'activité réfléchie. Or toute activité consciente est réfléchie à quelque degré » p. 15. Dès lors, plus de lois, plus de science. La psychologie se perd dans la logique ou dans la physiologie. — Ces affirmations, tranchantes comme des lames d'acier, ne s'ébrèchent-elles pas sur la réalité ? On prétend que la liberté s'étend à toute l'activité réfléchie, et, dans l'activité réfléchie, on range jusqu'à l'instinct ! Mais qui n'aperçoit ici une équivoque ? La liberté s'exerce à des degrés divers sur les différentes fonctions de l'âme. Lorsqu'il s'agit de voir le vrai et d'y adhérer, l'intelligence n'en subit l'effet que d'une manière indirecte et en quelque sorte par ricochet. Les sensations, les émotions, les sentiments ne dépendent pas plus étroitement de la volonté que la pensée. La mémoire lui semble moins rebelle. Mais la liberté n'est pleinement maîtresse que du mouvement des membres. De l'action des puissances elle dispose plus aisément que du sens de cette action. Il n'est donc pas juste de proclamer toute l'activité réfléchie serve du libre arbitre, comme si les causes des opérations psychiques disparaissaient quand la liberté surgit, et qu'il ne subsistât que de « simples tendances, des mobiles capables d'influencer sans contraindre. » p. 15. Il y a des lois psychologiques, dans une psychologie non déterministe. Pour défendre la psychologie d'une absorption par la logique, il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'absorber à son tour la logique dans la psychologie. Il suffit de délimiter les domaines et d'en reconnaître la distinction. M. Goblot a révélé, dans ces questions préliminaires, une étonnante richesse de dialectique. L'avouerons-nous ? Il nous fait l'impression de se prendre au lacet de sa propre pensée. De subtiles distinctions se succèdent sans relâche, comme les mailles d'un réseau qui entrave. *Le Traité de Logique* renferme de bien meilleures pages, celles-ci tout à l'honneur du philosophe qui les a écrites.

Le problème logique est donc posé par M. Goblot comme un problème de psychologie. Mais, fait-il remarquer, la sociologie seule nous con-

duit à le poser de la sorte. p. 40. Déjà, dans sa thèse sur *la Classification des sciences*, il avait indiqué qu'une question de logique est au fond une question de psychologie sociale. Cette idée reçoit ici un ample développement. Si nous voulons comprendre pourquoi la nécessité logique s'impose à notre pensée, pourquoi la raison d'un jugement doit être toujours cherchée dans un jugement antérieur, il nous faut remonter jusqu'aux fins de l'intelligence et préciser l'idée de vérité.

On peut poursuivre des fins strictement individuelles ou des fins qui dépassent l'individu. Tout être social, tout être qui parle, se propose des fins universelles : il veut émettre des jugements valables pour la généralité des esprits, « il veut donner à sa pensée ce caractère impersonnel qui n'est autre chose que la vérité. » p. 32. Et il le veut, parce que le fait de vivre en société oblige à rechercher l'universalité de la pensée. Plus l'homme se civilise, plus les groupes auxquels il a conscience d'appartenir reculent leurs frontières, plus aussi son intelligence s'évade des croyances non intellectuelles, plus elle aspire aux idées susceptibles de conquérir tous les esprits. C'est « le besoin de pensées universellement valables (qui) a seul pu déter miner l'esprit humain à chercher la nécessité logique. » p. 39.

Nous retrouvons en cette théorie le principe directeur de M. Goblot : la logique est la science de l'intelligence pure. Or, l'homme ne parvient à la notion de l'intelligence pure qu'en s'efforçant d'attirer ses semblables à ses propres convictions. Il comprend en effet que seule la pensée dépouillée de son alliage émotif peut passer d'un esprit dans un autre. On pourra donc discerner le vrai à son caractère impersonnel. Mais s'ensuit-il qu'on possède, en ce caractère, le trait qui le définit, ce que M. Goblot paraît admettre ? (p. 32 et p. 33.) Il faudrait alors réduire la vérité à la *conséquence*, c'est-à-dire à l'enchaînement nécessaire des jugements, réduction plus que contestable, car une fois ou l'autre, nous nous prononçons sur des choses extérieures à nous ou même sur notre expérience intime[1]. Mais, à supposer que la vérité se ramenât à la cohérence des assertions, cela ne suffirait pas encore : il resterait à montrer pourquoi tel enchaînement rallie

[1] M. Goblot reconnaît des jugements d'expérience. Ces jugements, qui portent non sur des faits mais sur des rapports entre les faits (p. 48), ne sont logiquement valables que lorsqu'ils sont entièrement et exclusivement déterminés par la représentation. Ils ne sont objectivement vrais que lorsque des observateurs quelconques, placés en présence du même fait, sont contraints d'émettre des jugements identiques (p. 76). L'accord entre les esprits demeure le critère unique de la vérité. Or la concordance des déclarations permet seule d'inférer la concordance des observations. « Avoir les mêmes jugements, c'est dire les mêmes paroles... La critique des

les suffrages plutôt que l'enchaînement contraire. On en reviendrait vraisemblablement à l'intelligence pure. Seulement l'on s'engagerait par le fait même à expliquer le vrai à l'aide de l'intelligence et de l'intelligence en soi, sans recours aux fins qu'elle est susceptible de se donner, selon qu'elle s'attache au bien de l'individu ou au bien de l'humanité tout entière. Le consentement général peut servir à l'entendement de contrôle ou d'avertisseur, il ne constitue certainement par le motif propre et direct de ses affirmations.

Chemin faisant, M. Goblot énonce de prétendus axiomes qui nous portent à douter de la largeur de son point de vue. Il nous dit par exemple (p. 30 et p. 31) : « La différence entre la vérité, ou certitude objective, et la croyance, ou conviction subjective, est que la seconde tient à des éléments non intellectuels, inséparables du sujet, et dont la première est affranchie. » Ainsi toute croyance serait subjective et par conséquent restreinte, soit à l'individu, soit à un ensemble limité de sujets qui partagent les mêmes préjugés : « l'idée de vérité et l'idée de communauté de foi sont antagonistes. » p. 39 et p. 40. M. Goblot estime donc impossible qu'une croyance se justifie aux yeux de la raison. Parce qu'elle peut avoir besoin pour naître et pour durer du concours de la volonté, parce qu'elle demandera, je suppose, au croyant des sentiments tels que l'amour désintéressé du bien et du vrai, il la déclare indigne d'obtenir l'adhésion d'un esprit critique.

Sur quels considérants fonde-t-il son arrêt ? On les cherche en vain. La foi qui est raisonnable, en même temps que surnaturelle, vaut pour toute raison. Elle ne fixe pas les limites du groupe de ses disciples, ces limites devant coïncider en droit avec les limites du genre humain. Elle ne redoute rien de l'examen de ses titres à l'assentiment intellectuel. Si elle ne démontre pas chacun de ses dogmes comme la philosophie le fait de ses propres thèses, elle établit qu'ils sont indistinctement recevables et qu'ils doivent être reçus, si l'on ne veut pas renoncer au légitime argument du témoignage. M. Goblot passe très vite, et cette promptitude à décider n'est pas exempte d'injustice.

A suivre G. Voisine.

Professeur de Logique à l'Institut Catholique de Paris.

témoignages... est, *dans tous les cas*, « condition d'objectivité de la connaissance ». p. 76. Le jugement d'expérience devra donc être légitimé par des témoignages concordants. Il tirera son caractère de jugement vrai des raisons que l'on aura de se fier aux attestations d'autrui. « Or, un jugement déterminé par des raisons est un jugement de raisonnement. Donc, strictement, tout jugement vrai est un jugement de raisonnement. » p. 76. La vérité, d'après M. Goblot, se ramène bien à l'enchaînement rationnel.

A propos d'un manuel de philosophie. [1]

Tout est au renouveau et les esprits fermentent en vue de réorganiser la cité de demain. Sur le terrain philosophique et religieux, plus encore que sur le terrain social et scientifique, les catholiques ne peuvent demeurer à l'écart de ce mouvement. Non seulement ils se doivent d'aviser aux meilleurs moyens d'y participer, mais l'on est en droit d'attendre d'eux qu'ils cherchent à en prendre la tête. N'ont-ils pas en main les instruments nécessaires pour faire rayonner la vérité qu'ils détiennent ? N'ont-ils pas sur toutes les questions qui intéressent la vie supérieure de l'humanité des solutions certaines qu'il leur suffit d'adapter aux circonstances et de mettre en pleine lumière ?

L'un des principaux champs de combat où ils auront à exposer et à défendre ces solutions, à faire valoir cette vérité, est à coup sûr celui de l'enseignement. Le maître de l'enfance est le maître de l'avenir et s'il est vrai que c'est par la tête que périt le poisson, comme le veut le proverbe, il ne l'est pas moins que la société ne revivra, qu'elle ne ressuscitera que dans la mesure où ses dirigeants professeront et pratiqueront une doctrine de salut. De là l'importance capitale de la classe de philosophie dans nos collèges d'enseignement secondaire, importance que méconnaissent malheureusement trop de catholiques soucieux pour leurs enfants d'une éducation avant tout pratique et un peu bien dédaigneux de tout ce qui touche aux idées !

Mais cet enseignement, pour répondre aux nécessités de l'heure présente, ne saurait se contenter d'initier nos jeunes philosophes de 16 ans aux données de la psychologie expérimentale ou aux différentes méthodes des sciences, quitte, en morale et en métaphysique, à passer en revue et à exposer sans commentaires les diverses théories qui se sont disputé les préférences des philosophes. Le temps n'est plus, — s'il a jamais existé, — où le cours de philosophie se ramenait à un simple cours d'histoire et où le professeur se contentait de dérouler devant ses élèves ébahis le spectacle démoralisant de systèmes dispa-

[1] *Cours de philosophie*, par le P. Ch. Lahr, S. J. 20e édition, entièrement refondue sur la 19e ; deux vol. in-8 carré de VII-699 et 748 pages, Paris, Beauchesne, 1919.

rates et contradictoires qui se détruisent les uns les autres. Dans l'Université, le fait est patent ; et il n'est que d'avoir tant soit peu pratiqué les divers manuels publiés par ses maîtres durant les quinze ou vingt dernières années, pour constater la préoccupation constante qu'ont leurs auteurs de construire une doctrine qui se tienne. Cette doctrine est presque toujours à base d'idéalisme ou de matérialisme et donc ne tient pas, c'est trop vrai ; mais enfin cette doctrine vise à la cohérence, elle prétend répondre, là même où elle est le plus décevante, à tous les grands problèmes que s'est jamais posés la raison, et faire l'unité dans les esprits : en son nom, théories et systèmes sont jugés et classés. Quant à l'enseignement libre, cette préoccupation, comme de juste, n'a jamais cessé d'être pour lui au premier plan : à l'idéalisme et au matérialisme officiels, son devoir principal était d'opposer le réalisme métaphysique et le spiritualisme. Mais, il faut le reconnaître, en raison des nécessités imposées par le programme des examens universitaires, beaucoup de professeurs se sont vus dans l'impossibilité de donner aux questions fondamentales tous les développements qu'elles eussent exigés ; si le nécessaire a été fait, — et il l'a été dans l'ensemble, — on pouvait se demander, s'il n'y avait pas lieu de faire davantage. Au cours de la dernière décade, l'on a entendu s'élever dans ce sens des réclamations très vives, exagérées sans aucun doute en plus d'un point, mais qui s'inspiraient d'un principe incontestablement juste. Le trésor de vérités et de certitudes que les catholiques ont reçu de la sagesse antique et du travail plusieurs fois séculaire de leurs maîtres scolastiques, ne doit pas être réservé à la seule élite de nos grands séminaires. Cette philosophie si large dans la variété de ses points de vue, si facile à adapter aux progrès des sciences de tout ordre et dont les interprétations systématiques variées, exploitant un fonds de doctrine un et immuable, peuvent se prêter si bien aux exigences des esprits les plus divers, — cette philosophie appartient à tous et la tâche principale des maîtres chrétiens, dans le désarroi actuel des esprits, semble bien devoir être de vulgariser cette philosophie substantielle, de la faire connaître et pour cela de commencer par la mettre à la portée de nos jeunes candidats au baccalauréat en les initiant à ses méthodes et à ses principes.

Ainsi entendues les réclamations élevées en vue de faire une part plus large à la philosophie scolastique dans l'enseignement secondaire n'ont rien que de justifié. C'est pour y répondre que le *Cours de philosophie* du P. Lahr, en usage dans le plus grand nombre de nos Collèges libres français, vient d'être complètement refondu [1]. Nous vou-

[1] Cette refonte est en partie l'œuvre du P. Lahr lui même, en partie (depuis la p. 325 du T. I) celle d'un collaborateur anonyme, dont il me

drions faire connaître les principes qui ont guidé cette révision, en même temps que les modifications les plus intéressantes apportées aux éditions précédentes, qui en font un ouvrage, en beaucoup de points, nouveau. Ce nous sera l'occasion d'aborder quelques questions de méthode, et de doctrine, dont la discussion peut n'être pas sans utilité.

I

Les conditions dans lesquelles se donne chez nous l'enseignement de la philosophie ne dépendent pas toutes de notre bon vouloir. Qui voudrait tracer et plus encore imposer à priori un programme, fût-il idéal, qui ne répondît pas aux exigences du baccalauréat, n'obtiendrait d'autre résultat que de vider les classes de philosophie de nos collèges libres : la jeunesse des écoles ou bien renoncerait à suivre ce cours, ou bien émigrerait au lycée. Seuls le pourraient nier ceux qui n'ont point eu à batailler avec des parents pour les décider à donner à leurs enfants une année de philosophie, ou ceux qui, systématiquement, ne voudraient pas reconnaître la mentalité de plus en plus utilitaire du public français, voire du public le plus catholique. Si, au terme de l'année scolaire de philosophie, la perspective d'une sanction officielle ne soutenait leur bonne volonté, le compte hélas ! serait vite fait des familles qui consentiraient à assurer ce complément de formation à leurs enfants.

Déplorons un tel état d'esprit et ce que nous pouvons bien appeler à certains égards, un tel aveuglement ! Déplorons aussi la sujétion forcée qui est la nôtre par rapport aux programmes universitaires ! Ces doléances ne sont que trop fondées. Et c'est pourquoi travaillons et faisons travailler de toutes nos forces à faire comprendre aux catholiques l'importance de l'enseignement de la philosophie, tout de même qu'à modifier la législation tyrannique qui nous oblige à en passer par toutes les décisions du Conseil supérieur de l'instruction publique. Mais, en attendant, sachons regarder en face une situation de fait dont il n'appartient pas aux professeurs de l'enseignement libre d'éluder les conséquences, et donc prenons notre parti de satisfaire aux exigences de l'examen officiel.

La situation pour le maître chrétien sera dès lors celle-ci : d'une part, il se verra dans la nécessité d'aborder en classe nombre de questions

sera bien permis de dévoiler le nom, le R. P. Gabriel Picard, professeur de philosophie au scolasticat de Jersey. Le P. Lahr n'a pu voir l'achèvement de son œuvre : il est mort pieusement à Lille, en décembre 1919, peu de temps avant l'apparition du Tome II de son Cours de philosophie.

portées au programme ou supposées par lui, que livré, à sa propre inspiration, il eût certainement omises comme oiseuses et sans importance, ou comme, sinon dangereuses, du moins très au-dessus de la portée de ses élèves : de l'autre, il disposera seulement de huit mois pour faire voir l'ensemble de la philosophie à des enfants de 16 à 17 ans au plus, et leur donner non seulement une formation générale, une discipline de la pensée, — ce qui est le principal, — mais encore une doctrine complète, qui fasse bloc et les mette à même de résister à toutes les séductions de l'idéalisme, du matérialisme et de l'incrédulité modernes.

Les conditions de l'enseignement étant telles, la consigne ne peut qu'être d'aller au plus pressé, et de sacrifier les questions secondaires et spéciales, — celles-là mêmes qui parfois intéressent le plus le professeur, — pour s'en tenir à l'essentiel. Comme d'autre part la Métaphysique commande l'édifice intellectuel, ce sera donc aux thèses fondamentales qui l'appuient et la soutiennent tout entière que le maître devra donner, de préférence à toutes autres, ses soins les plus empressés : tels la valeur de la raison et le problème critique, la théorie des vérités premières et celle de l'abstraction, les données de la conscience, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, les preuves de l'existence de Dieu, le fondement du devoir, etc., etc., — toutes vérités qui constituent le fonds de la *philosophia perennis*, c'est à dire la philosophie de la raison tout court et du bon sens. Quant à la manière de proposer ces thèses, il va de soi que les preuves qui les étayent devront, autant que possible, être prises en dehors de toute controverse d'école, de toute vue systématique, toujours plus ou moins subjective et discutable ; pour atteindre leur but, il faudra qu'elles procèdent des seuls principes premiers de la raison : l'unique methode ici recevable consistant à ne donner dans ce cours élémentaire de huit mois que le certain, sans aucun mélange d'incertain ni de probable[1]. Pour armer nos enfants contre

[1] Il ne faut pas en effet oublier que nous nous plaçons ici dans l'hypothèse de l'enseignement secondaire telle que nous la font les circonstances. Il n'en serait plus de même évidemment dans l'enseignement supérieur, celui des Grands séminaires ou des Facultés. Les preuves systématiques des thèses fondamentales doivent nécessairement y trouver leur place. Mais, ici encore, une bonne méthode exige que l'on ne fasse venir ces preuves systématiques qu'à leur rang, qui est secondaire, et à la suite des autres, en avertissant toujours de la nature systématique de la preuve apportée et en prévenant les élèves de sa valeur plus ou moins relative. Les preuves et explications systématiques supposent le fondement établi, elles germent sur celui-ci ; bien loin de le « poser » et de le donner, elles n'ont d'autre tâche que de l'expliquer et de le corroborer en le rendant

tout assaut, l'idéal serait que ces preuves ne donnent prise à aucune échappatoire, et que, par leur limpidité et simplicité, elles frappent les esprits une fois pour toutes.

Ces preuves admirablement limpides et simples, ces thèses fondamentales qui donnent à une intelligence son assurance et sa fermeté, où donc irait-on les chercher sinon à la source même, c'est à savoir dans la philosophie scolastique, gardienne-née de la raison et de la foi ? Avec les *Nouvelles religieuses* du 1e Octobre 1918, nous pensons que l'enseignement de la Philosophie dans nos Collèges libres doit reproduire avec soin les thèses de cette « philosophie de *l'évidence*, docile et fidèle au réel, fondée à la fois sur l'evidence expérimentale des données des sens et sur l'évidence intellectuelle de l'être, objet formel de l'esprit connaissant, — philosophie *perennis* transmise le long de l'histoire humaine par une tradition continue, à la différence de tous les autres systèmes plus ou moins éphémères, — philosophie *universelle* capable de conduire l'intelligence jusqu'à la science la plus haute et la plus ardue, sans jamais manquer à ces certitudes vitales, spontanément acquises par toute raison droite qui constituent le domaine universellement humain du *sens commun.* » Or le représentant le plus complet, le plus illustre de cette philosophie essentielle, perpétuelle, universelle est, sans conteste, S. Thomas. Si quelqu'un résume en soi toute l'Ecole, c'est assurément lui avant tout autre, et tel est bien le motif certain pour lequel il reçut jadis le glorieux titre de *Doctor communis*. C'est à sa suite et sous sa direction que les professeurs de l'enseignement secondaire, aussi bien que ceux de l'enseignement supérieur, acquerront le véritable esprit qui devra animer leur enseignement et la vraie doctrine dont ils devront inspirer l'amour à leurs élèves.

Cette attitude ne leur est pas seulement conseillée par des raisons de sagesse humaine élémentaire, elle leur est imposée par l'autorité compétente et les prescriptions des trois derniers Souverains Pontifes ne laissent place sur ce point à aucun doute. Léon XIII, Pie X, Benoit XV n'ont-ils pas redoublé à l'envi leurs exhortations pressantes à revenir à la philosophie de l'Angélique docteur comme au grand remède, seul capable de guérir notre anarchie intellectuelle et de rendre la force et la rectitude aux esprits anémiés ou faussés ?

Disciples et continuateurs de S. Thomas, les professeurs de l'enseignement secondaire n'auront pas devant leurs élèves à rougir de leur propre Maître ; s'inspirant sans cesse de sa doctrine, s'efforçant de la reproduire au mieux, quittes à la préciser et à la compléter quand il

/

pleinement intelligible. — Cette question de méthode est essentielle du point de vue de la formation des esprits auxquels on s'adresse.

est besoin, ils auront toujours à cœur de faire connaître à leurs disciples celui qui est leur guide et de le leur faire aimer. Sur tous ces points l'accord doit être complet entre les catholiques, aucune divergence entre eux n'est ici possible.

Mais dans cette philosophie de S. Thomas qu'il s'agit de vulgariser et de monnayer à l'usage des jeunes intelligences du XXe siècle, il y a comme deux parts à faire : l'une qui est commune à tous les philosophes scolastiques au sens propre du mot et qui comporte toutes les thèses fondamentales de la *philosophia perennis*, la seconde qui constitue « un système entre les autres systèmes scolastiques », selon l'heureuse expression du P. Peillaube. L'importance respective de ces deux parts est évidemment très différente et la division que nous indiquions plus haut entre le nécessaire et l'accessoire revient ici naturellement. Aussi bien l'Église, par sa pratique immémoriale et la tradition la plus authentique, nous a depuis toujours appris à la faire. Elle impose la partie commune, non sans doute « à titre de vérité de foi, mais de vérité certaine » et elle déclare en termes formels qu'il est interdit de s'en écarter en tout ce qui touche aux doctrines fondamentales de la raison [1]. Quant à la partie systématique, telle que la comprend l'école dite thomiste, elle l'approuve expressément et la déclare « sûre », mais « elle ne se l'incorpore pas plus que les autres », comme dit encore le P. Peillaube. Ce qui se comprend du reste : si le dogme ne se peut défendre en dehors de la *philosophia perennis*, il n'en demeure pas moins au-dessus de tous les systèmes — et ils sont nombreux — qui se développent dans le plan de celle-ci et qui d'ailleurs ne sont pas nécessairement exclusifs les uns des autres. La vérité est une, sans doute, mais ses aspects en sont multiples et nulle pensée discursive ne peut les étreindre ni les épuiser tous d'un regard. Certains pourront donc s'arrêter à un aspect et le développer dans sa ligne, d'autres en préféreront un second qu'ils développeront à leur tour, chacun retenant bien une part de la vérité, sans qu'il s'oppose nécessairement pour autant à ceux-là mêmes qui en ont retenu une différente. Et n'est-ce pas, en partie au moins, ce qui explique, s'il en était besoin, la grande liberté de discussion dont les penseurs catholiques ont toujours bénéficié sur ce terrain et dans ces limites à toutes les époques ?

Dans un Cours de philosophie préparatoire au baccalauréat qui ne peut être qu'élémentaire et veut cependant, comme de juste, reproduire fidèlement et faire connaître le doctrine du Docteur Angélique, c'est évidemment la partie commune qu'il faudra seule développer pour les raisons que nous avons dites ; l'explication proprement systématique,

[1] Motu Proprio *Doctoris Angelici*, § 2, Jam vero, cum dictum...

quelque intéressante qu'elle soit, et quelque désir que l'on puisse avoir de faire connaître la pensée plus intime de S. Thomas, ne saurait y trouver place que *per accidens* et comme à la dérobée. Non pas que le cours ne doive se préoccuper, si élémentaire soit-il, de mettre un lien entre ses différentes thèses, ni donc qu'en ce sens très large il ne doive être *systématique* ; mais l'étude un peu approfondie et détaillée des théories de la scolastique systématique — telle la limitation de l'acte par la puissance avec ses principales applications, — demeure complètement en dehors des limites de l'enseignement secondaire : celui-ci, encore une fois, doit se proposer de donner, non pas la doctrine tout entière, mais seulement les grandes lignes de celle-ci, ce que nul ne doit ignorer et ce qui devra rester comme le cadre et l'orientation de toutes les acquisitions futures. Le temps matériel y fait presque défaut pour sauver l'essentiel ; comment irait-on s'embarrasser du surérogatoire ? Surtout qui ne voit que la discussion de tels problèmes ne laisserait pas, loin d'apporter aux enfants de la lumière, que de les troubler, de leur faire perdre de vue les arêtes principales, de les désorienter complètement pour l'avenir ? Il suffira d'ouvrir à l'un ou à l'autre, par des indications sommaires, quelque échappée sur des horizons plus vastes ; ou encore, de temps en temps le professeur pourra exposer en classe une question plus spéciale, par manière d'appendice et de récréation ou d'étude de luxe : ce sera bien assez.

Mais ce n'est pas tout, — et voici bien en effet ce qui complique étrangement la tâche du professeur de philosophie. A côté de ce fonds essentiel, de cette partie qui doit, avant tout le reste, réclamer ses soins les plus attentifs, une place nécessaire doit être faite à nombre de questions modernes qu'ignorait la scolastique de jadis et qui sont aujourd'hui de rigueur aux examens. Avide de faits et de données historiques positives, l'enseignement actuel requiert, en psychologie surtout, en morale et même en métaphysique, une somme de connaissances dont les unes sont un gain, dont les autres, en revanche, constituent une matière d'érudition qui est le plus souvent, sans autre profit, un encombrement pour la mémoire, mais que l'on n'a pas le droit d'ignorer. Un cours qui veut être au point et préparer efficacement au baccalauréat, doit suivre le mouvement des idées contemporaines et s'assimiler, ou tout au moins mentionner ce qui se pense et se dit d'important dans le domaine philosophique. Il en résulte une charge très lourde parfois, mais à laquelle on ne peut se dérober.

II

La nécessité de faire face à ces diverses exigences a inspiré la refonte du *Cours de philosophie* du P. Lahr. Il convenait d'y faire plus large la part de la philosophie scolastique et de la métaphysique fondamentale : les efforts tentés dans cette voie par les manuels en usage jusqu'à maintenant dans nos Collèges, pour très estimables qu'ils fussent, étant jugés décidément trop timides, il fallait faire davantage. Le cours nouveau du P. Lahr s'y est essayé, et a eu un peu la prétention de devenir le livre de chevet où non seulement le collégien trouvera tout ce qu'il lui faut pour son examen, mais auquel l'homme fait reviendra avec confiance chercher l'argument solide et la thèse classique de la philosophie traditionnelle, débarrassée de tout appareil compliqué, sachant distinguer le certain du probable et s'en tenant pour l'ensemble à ce qui doit demeurer hors de discussion. Nous allons indiquer brièvement quelques-uns des points sur lesquels ont porté ces améliorations et additions.

La principale nouveauté de l'ouvrage est à coup sûr l'introduction d'une partie entièrement inédite dont on chercherait en vain l'équivalent dans les cours actuels de philosophie composés en vue du baccalauréat, — c'est à savoir une *Ontologie* ou *Métaphysique générale*. Cette partie est traitée succinctement, cela va sans dire, mais elle aborde la plupart des problèmes devenus classiques depuis longtemps dans les manuels scolastiques. Les termes en ont été soigneusement pesés, comme ne manqueront pas de s'en apercevoir les spécialistes et ces quelques 40 pages résument, sous une forme toujours accessible, croyons-nous, à de jeunes intelligences, la matière d'un cours de métaphysique long et développé. La notion fondamentale de l'*analogie* de l'être, noyée trop souvent ailleurs dans des constructions extrinsèques et secondaires, y est nettement posée comme une notion première que l'*attribution* et la *proportionnalité* peuvent bien développer, mais supposent toujours. Puis vient l'étude des *principes premiers*, la distinction des principes physiques et métaphysiques de l'être et l'esquisse de la grande théorie de l'*Acte et de la puissance* avec son application immédiate à la composition hylémorphique des corps. A l'être *actuel* est ensuite opposé l'être *possible* et le cours ne craint pas de prendre position dans la détermination de leur fondement ontologique.

Un appendice en petits caractères sur la fameuse distinction de l'*essence* et de l'*existence* clôt cette métaphysique de l'être. Le professeur, dans une classe de philosophie de collège, évidemment n'aura ici qu'à passer ; mais les plus intelligents de ses élèves y jetteront

peut-être un coup d'œil et ce leur sera un avant-goût des hautes spéculations de la métaphysique scolastique. Quant aux professeurs et aux élèves de grand séminaire, ils y trouveront une manière très heureuse, semble-t-il, de présenter le problème, en même temps qu'une discussion d'ordre strictement métaphysique dont les conclusions sont extrêmement modérées et compréhensives.

La Métaphysique générale ,outre la métaphysique de l'Etre, comprend une métaphysique des *Catégories*, où sont exposés la distinction de la substance et de l'accident, le problème de l'individuation, la théorie des relations, celle de la quantité et de la qualité.. Le traité s'achève par une courte métaphysique des *Causes*, en sorte qu'aucun des problèmes propres à l'Ontologie n'y est omis.

D'autre part, la Métaphysique spéciale qui seule existait dans les éditions précédentes, a été revue à fond et considérablement augmentée en fonction des théories scolastiques à opposer aux philosophies modernes. Qu'il suffise de citer des chapitres tout nouveaux sur la Métaphysique de l'*intelligence et de la volonté*, une mise au point fort importante des preuves de *l'existence de Dieu* et de l'exposé des attributs de Dieu (1), un appendice très détaillé sur la *science divine* et la connaissance par Dieu des *futurs libres* qui donne sur ce sujet délicat et épineux entre tous un *status quæstionis* qui ne manquera pas d'être fort apprécié, pour sa clarté, de tous les étudiants de faculté ou de grand séminaire.

Si nous quittons la Métaphysique, nous voyons qu'en Logique formelle, le Cours expose avec détail les diverses espèces de *propositions*, les *figures* du syllogisme.. et en fait la théorie, ce pendant qu'en Logique majeure il défend avec une conviction communicative la théorie strictement scolastique du *jugement* et de la *vérité* contre Kant et ceux d'entre les Scolastiques modernes qui n'ont pas craint de s'inspirer de ce même Kant en une matière aussi délicate.

La Morale n'a pas été oubliée dans cette révision. La preuve qui établit la nécessité de l'obligation à partir du fait moral et des données de la conscience, encore qu'elle eût pu être précisée davantage, a été renforcée ; tout de même celle qui s'appuie sur les nécessités de l'ordre social pour justifier l'immoralité du *Duel* et qui assurément

(1) C'est ainsi que l'argument très contesté et en réalité tout à fait contestable, — pour ne pas dire plus, — tiré de l'impossibilité d'une multitude actuellement infinie, ou de la création *ab æterno* a été résolument écarté On ne peut et on ne doit rien fonder de certain sur des preuves aussi sujettes à discussion et qui risquent fort de reposer sur une pure pétition de principe.

est beaucoup plus convaincante que la preuve tirée de l'inaptitude du duel à réparer l'honneur ou la justice. La théorie générale de la *fin de l'homme* et de la *béatitude* est exposée dans ses grandes lignes et la thèse du *probabilisme* très finement défendue contre les plus spécieuses objections. Un article sur le *mensonge* discute les deux thèses ou plutôt les deux notions en présence et qui, en théorie, sinon en pratique, paraissent irréductibles : *locutio contra mentem* et *negatio veritatis debitæ*. Cette discussion est mise par le Cours sur son véritable terrain, qui est celui de la nature de l'être moral et de la distinction essentielle de l'ordre physique et de l'ordre moral, c'est à savoir : « tout acte humain a-t-il une « espèce » *morale* du seul fait que son objet dit une convenance ou une disconvenance avec la nature *physique* de l'homme » ? La question, on le voit, touche aux racines profondes de la moralité. — En Morale encore, la théorie du pouvoir, de ses origines, des devoirs des individus en présence d'une loi injuste. . a été refondue. Enfin des notions d'*économie politique*, de *morale économique et sociale*, ainsi qu'un résumé des principes de l'Encyclique *Rerum Novarum* viennent compléter de la manière la plus heureuse cette partie du Cours et répondre non seulement à des nécessités vitales, mais encore à des curiosités toutes naturelles et comme spontanées chez nos grands enfants de la classe de philosophie.

Nous n'en finirions pas, si nous voulions relever tous les progrès réalisés par la nouvelle édition du P. Lahr au simple point de vue scolastique. Au cours de l'ouvrage entier ont été introduites, là où elles ne se trouvaient pas déjà exposées, les solutions de l'Ecole, en sorte qu'aucune de quelque importance n'ait été négligée : l'ouvrage constitue ainsi, malgré son caractère élémentaire, la meilleure initiation aux problèmes fondamentaux, voire à titre exceptionnel, aux plus ardus de la scolastique. Il appartiendra aux professeurs de faire le départ entre ce qui doit être expliqué en classe et ce qu'il convient d'omettre : du moins auront-ils en mains l'instrument de travail depuis longtemps souhaité. Il restera peu de chose, du point de vue scolastique, à corriger ou à compléter dans les prochaines éditions du Cours [1], pour que celui-ci satisfasse vraiment les exigences les moins bienveillantes.

Si des améliorations en scolastique, nous passons à celles qui ont été réalisées par le Cours du P. Lahr sur le terrain de la philosophie moderne, de celle que suppose avant tout le baccalauréat et dont tant de problèmes étaient inconnus à la scolastique, nous pourrons

[1] Nous dirons plus loin sur quoi devront porter ces corrections.

constater le même souci de combler les lacunes des éditions précédentes et, selon l'expression consacrée, de tenir l'ouvrage, absolument « au courant ».

Encore qu'en *psychologie*, la Vie cognitive, comme nous le dirons, eût pu être plus profondément retouchée, la Vie affective a été considérablement enrichie. Une longue et importante question complémentaire sur les Problèmes fondamentaux de la psychologie a été ajoutée : le problème du *subconscient* et de *l'inconscient* y est repris sur nouveaux frais et l'on y trouvera des articles très complets sur le *courant de la conscience*, la *loi d'intérêt*, les *états affectifs neutres* et *purs*, la *logique affective*, etc.. toutes questions maintenant classiques aux examens. — En psychologie encore, la formation de l'*idée du Moi*, la distinction du « *Moi* » et du « *Je* », le *tempérament* et le *caractère*, le *Jeu* sont l'objet d'articles nouveaux. En *Logique*, les théories de Lachelier sur le jugement et le syllogisme bénéficient de longs articles et les différentes méthodes de l'histoire, des sciences sociales et des sciences naturelles ont été complètement transformées. — En *Cosmologie* les théories les plus récentes sur la *matière* jusques et y compris le « principe de relativité », ainsi que la théorie générale des *lois* et celle de Boutroux sur la *contingence*, sont proposées et discutées. — Quant à la *Métaphysique* générale, elle n'est pas oubliée du point de vue moderne : le problème critique et l'*Idéalisme* reçoivent un traitement de faveur, dont il faut bien avouer que nous n'avions peut-être pas d'équivalent dans notre littérature catholique française ; — nous reviendrons d'ailleurs sur ce sujet qui nous paraît capital.

Enfin l'*Histoire de la philosophie* qui termine l'ouvrage ne se contente plus de donner sur les différents auteurs marqués au programme les renseignements nécessaires ; son cadre est notablement élargi. La scolastique y est en bonne posture avec des notices abondantes sur S. Thomas, Duns Scot, Suarez et les principaux représentants modernes de la philosophie de l'Ecole, tels le Cardinal Mercier et le P. Sertillanges. D'autre part, des articles très substantiels font connaître largement et critiquent ceux d'entre les philosophes du XIXe siècle qui n'étaient même pas mentionnés dans les éditions précédentes : Renouvier, Durkheim, Lachelier, Ollé-Laprune, Blondel, W. James, Bergson.. et beaucoup d'autres [1]. Cet aperçu général des différents systèmes et des différentes écoles, joint aux discussions et exposés que

[1] En revanche, le chapitre sur la philosophie allemande au XIXe siècle où il est traité de Fichte, Schelling et Hegel, aurait pu être revu et complété avec avantage et quelques indications précises sur Nietzsche, Wundt, Ostwald et Paulsen, — pour ne nommer que les principaux, — auraient été les bienvenues.

contient le reste de l'ouvrage réussit à donner une vue d'ensemble presque complète du mouvement des idées philosophiques depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, et contient à peu près tout ce qu'il peut être utile à un « honnête homme » de savoir à ce sujet

III

L'énumération qui précède des améliorations et changements apportés au Cours du P. Lahr par cette nouvelle édition pourrait aisément s'allonger : elle suffit telle quelle à montrer l'importance de la refonte opérée. Cette importance apparaîtra d'autant plus grande à ceux qui l'étudieront de près, qu'un esprit très personnel — et ce n'est pas son moindre mérite,—anime tout l'ouvrage et que MM. les Professeurs ne manqueront pas d'y trouver une orientation très définie et très consciente, qui n'est nullement commandée par des considérations d'opportunité et, si j'ose dire, de « bachot ».

Cette orientation est marquée par deux traits caractéristiques : d'une part un attachement jaloux, presque ombrageux, à la conception traditionnelle et *réaliste* de la métaphysique scolastique, et d'autre part un très large esprit de progrès qui sait reconnaître, quand il y a lieu, les insuffisances de certaines thèses ou preuves anciennes, et les mérites de certaines vues ou découvertes nouvelles qui peuvent enrichir le trésor des acquisitions philosophiques [1].

Pour justifier cette affirmation, il faudrait reprendre en détail les principales thèses de l'ouvrage, celles qui ont été introduites ou renouvelées dans cette édition et celles qui ont été gardées de l'an-

[1] « Il ne s'agit pas de faire retourner la pensée de plusieurs siècles en arrière, écrit très justement le Cal Mercier, dans sa *Logique*, p. 41. N'avons-nous pas entendu Léon XIII, le puissant restaurateur de la philosophie de l'École, recommander à la sympathie de tous, les découvertes et les spéculations des hommes modernes : *Edicimus libenti gratoque animo recipiendum esse quidquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum...* Avertis par l'histoire des luttes du XVIe et du XVIIe siècle, les néo-scolastiques ne renouvelleront plus la faute de leurs devanciers ; ils se tiendront en contact avec les sciences particulières, auxiliaires de la philosophie et avec les doctrines des penseurs modernes et contemporains». — M. de Wulf dans son *Introduction à la Philosophie néo-scolastique*, p. 254-255, a suggéré quelques-unes des principales applications de cette règle qu'il serait opportun de faire. On y verra quels problèmes et quels champs nouveaux s'offrent aux philosophes qui veulent rendre vivante la scolastique. C'est ainsi que la « réponse à faire aux anciens Grecs, tel Parménide, n'est pas celle qui s'applique au Panthéisme matérialiste de David de Dinant, ni à l'émanatisme d'Avicebron. Ce serait donc errer que de réfuter Hégel, Fichte, Paulsen, ou Deussen comme St Thomas réfutait David de Dinant ou Avicebron. » D'autre part il ne sert de rien de gémir sur l'apparition de certai-

cien Cours, et montrer leur accord non seulement avec la tradition scolastique, mais avec les acquisitions les mieux établies de la pensée contemporaine. En voici quelques exemples entre vingt autres.

En *Cosmologie*, il est évident qu'à des élèves de la classe de philosophie, la théorie de la matière et de la forme ne peut être exposée que d'une manière fort simple et sommaire. Cette nécessité ne rend pas facile le choix de l'argument auquel il faudra recourir. Celui des mutations substantielles était très commode ; mais on sait assez qu'il est battu en brèche et abandonné par nombre de scolastiques modernes. S'il s'agit en effet des inorganiques, impossible de recourir sans pétition de principe à l'argument *direct* des mutations substantielles pour établir la thèse hylémorphique : il faudrait, pour prouver un changement vraiment substantiel, montrer que le nouveau composé a des propriétés spécifiquement nouvelles. Or, comment, sans supposer toute la question, pourra-t-on affirmer qu'il en est ainsi et que ces propriétés nouvelles ne sont pas une pure résultante des propriétés des composants ? [1]

Quant aux vivants eux-mêmes, et pour autant que l'on cherche une certitude, l'argument qu'on en tire en faveur des mutations substantielles n'a qu'une valeur restreinte. Il prouve bien en effet l'existence de deux principes, dans l'élément qui, par la nutrition, devient partie du vivant, et ces deux principes, on les appellera à très juste titre *matière* et *forme*. Mais la matière que l'on trouve au terme de cette argumentation, est-elle la matière *prime*, ou ce que l'Ecole désigne, après Aristote, du nom de matière *seconde* ?

nes questions nouvelles et de déclarer, sans plus, qu'on ne devrait pas les poser, telle la difficulté fondamentale des Idéalistes sur l'identification de l'être avec la pensée, et tant d'autres. Qu'on regrette l'erreur comme telle, évidemment, et nous le faisons autant, sinon plus que qui que ce soit ; mais qu'on omette de la discuter ou qu'on dédaigne d'aborder des problèmes nouveaux parce que S. Thomas n'en a pas parlé, ce serait trahir le Saint Docteur ; ce serait pire encore : trahir la vérité et les intérêts des âmes.

[1] On sait que pour S. Thomas l'argument des mutations substantielles n'a pas du tout une portée universelle dans la théorie de la matière et de la forme. Contrairement à la doctrine soutenue par Aristote, le S. Docteur admet que les corps célestes sont composés de matière et de forme ; mais il admet en même temps, avec tous les « physiciens » de son temps que les corps célestes sont incorruptibles. D'où la nécessité, pour établir que ces corps sont composés de matière et de forme, de recourir à un autre argument qu'à celui des mutations. Cet argument est exposé dans la Somme théologique Ia P. q 76, a. 2 et dans le commentaire in I De Cœlo et mundo, s. 6a ; nous avouons d'ailleurs sans peine que le maniement de cette preuve est singulièrement délicat lorsque la théorie générale n'a pas déjà été établie au préalable.

L'on a peine à voir comment on pourrait affirmer dans le cas que c'est la première, à moins de supposer déjà constituée et prouvée par ailleurs toute la théorie [1]. Si la matière informée est la matière seconde, tout restera à faire pour établir la réalité de la matière prime qui est le point essentiel du système ; d'autre part, pour prouver que la matière informée est dans le cas la matière prime, l'on se trouve privé, semble-t-il, de tout moyen terme immédiatement efficace. Aussi bien, à ce stade précis de l'argumentation, on n'est pas encore en possession des données qui permettront de définir avec certitude les propriétés essentielles de la forme et l'on n'a évidemment pas le droit de recourir, comme font cependant certains, à l'argument des mutations substantielles strictes *usque ad materiam primam* : ce serait supposer ce qui est en question.

Il est d'ailleurs à noter que beaucoup de scolastiques modernes, tout en tenant fermement la théorie de la matière et de la forme, ne sont pas éloignés d'admettre la permanence des formes élémentaires dans le composé en un sens qui élargit notablement la permanence *virtuelle* dont parle S. Thomas [2]. M. Nys, dans sa *Cosmologie* (1918), T. II, p. 291 sq., en cite un bon nombre qui tiennent plus ou moins, avec des differences d'ailleurs très marquées, la pluralité enseignée jadis par Albert le Grand et acceptée encore par S. Thomas dans son Commentaire sur les Sentences ; citons seulement T. Pesch, Willems, Domet de Vorges, Schaaf, Donat, Charousset... S'il s'était occupé du composé vivant, et non avant tout du composé inorganique, M. Nys aurait pu nommer un bien plus grand nombre encore d'auteurs favorables à la pluralité, en ces dernières années surtout où les expériences du Dr Carrel ne pouvaient manquer de donner un regain d'actualité à cette très antique conception [3].

[1] C'est ce que fait, très légitimement dans cette hypothèse, S. Thomas, là où il affirme que la forme substantielle unique informe immédiatement la matière prime, par exemple dans la *Ia P.* q. 76, a. 4, ad 4. Mais au point où nous en sommes, précisément la théorie n'a pas encore été établie.

[2] *Loc. laudato* dans la note précédente.

[3] Sur cette question captivante, voir entre beaucoup d'autres : R. DE SINÉTY, *La vie des cellules et des tissus en dehors de l'organisme*, *Etudes*, 1913, t. II, p. 222 sq. ; GRASSET, *La biologie humaine* (1917), c. III, p. 55 sq., etc.... — Nous nous garderons bien d'émettre ici le moindre avis en un sujet qui met aux prises savants et métaphysiciens, deux méthodes et deux esprits. Disons seulement que, parmi les adversaires de toute pluralité de formes, beaucoup ne nous paraîssent pas avoir attaqué à son point absolument vital la théorie qu'ils combattent. Celle-ci, pour autant que je la comprends chez ses partisans modernes, maintient fortement l'unité de forme substantielle, qui est seul principe spécifique de l'individu, qui seule donne à celui-ci l'*esse simpliciter* et de qui relève toute détermination essentielle, toute activité de ce même individu. Les philosophes qui défendent cette théorie

Le cours du P. Lahr tient compte de toutes ces difficultés, sans d'ailleurs en exposer le détail, ce qui ne pourrait qu'embrouiller les enfants. Il propose avec toute la tradition l'argument des mutations substantielles dans le vivant en soulignant ses limites ; puis, pour le compléter et atteindre la matière prime proprement dite, il n'hésite pas à recourir à l'argument d'ordre strictement métaphysique tiré de la nature de l'étendue et des propriétés opposées de l'être matériel. Cet argument, semble-t-il, permet seul de fonder une théorie générale des corps. [1]

En *Psychologie*, le cours du P. Lahr donne à l'argument métaphysique en faveur de la liberté sa véritable place qui est après et non avant l'argument tiré de la conscience [2]. Cet argument métaphysique, tiré de la nature spirituelle et intellectuelle de l'âme, explique admirablement la liberté et la rend merveilleusement intelligible. La liberté étant donnée comme un fait, rien de plus légitime ni de plus rationnel que de faire appel à ses racines métaphysiques pour en rendre compte, et de montrer pour cela comment elle se rattache à l'intelligence, comment elle en procède. C'est l'un de ces cas où apparaît en pleine

se demandent seulement si les données scientifiques ne rendent pas au moins probable que, dans le vivant par exemple, les formes élémentaires physico-chimiques ne sont pas complètement détruites et que leur *réalité* se prête comme *matière* à une information immédiate de la part de la forme substantielle du vivant supérieur ; auquel cas ces formes inférieures seraient intrinsèquement informées et totalement pénétrées, si l'on peut dire, par la forme supérieure qui se les subsumerait toutes, mais elles persisteraient dans le composé et continueraient à y exercer une fonction déterminante. Ils se demandent surtout si l'impossibilité qu'on leur oppose d'admettre une telle explication ne viendrait pas uniquement de ce que l'on a décrété d'avance et *a priori* : qu'il ne peut y avoir d'unité réelle et substantielle que par l'union immédiate de la matière prime et d'une forme substantielle unique : ce qui précisément est en question, — et qu'une forme substantielle ne peut *être*, à quelque titre que ce soit que dans la mesure où elle donne l'*esse simpliciter* : ce qui également est en question ; — et ils posent à cette occasion ce problème de méthodologie générale : les concepts métaphysiques, comme celui de la forme, doivent-ils se plier à la réalité donnée, se modeler sur elle, ou au contraire se construire *a priori* et plier la réalité à leurs exigences ? — Il est tout à fait possible, et sans doute aussi très probable, que les « pluralistes » ont tort ; mais l'on ne voit pas que leurs adversaires les convainquent toujours immédiatement d'absurdité sur ce dernier point qui commande tous les autres, ni même qu'ils se préoccupent de l'aborder de front.

[1] Est-il besoin de rappeler que le point de départ de cet argument se trouve dans S. Thomas lui-même : *II Contra Gentes*, c. 65, 3° ?

[2] En quoi d'ailleurs le cours du P. Lahr n'innove rien, et ne fait que suivre la plupart de nos manuels de philosophie scolastique modernes.

lumière le rôle propre et bienfaisant de la métaphysique, qui est, avant tout, d'*expliquer* le réel, d'y mettre du lien et de l'enchaînement. De ce point de vue, la belle preuve de S. Thomas reçoit toute sa valeur et doit être considérée comme une partie absolument essentielle d'une théorie de la liberté. — Mais d'établir directement la réalité du libre arbitre en montrant *a priori* que, étant donnée une nature intellectuelle finie, elle *doit* nécessairement être libre, il est permis de douter que cet argument soit suffisant à le prouver à lui *seul* d'une manière efficace; et de tous temps beaucoup, parmi les meilleurs esprits, se sont refusés à lui reconnaître cette vertu. De l'imperfection et, par suite, du caractère non nécessitant d'un objet fini présenté à une volonté, l'on sera peut-être en droit de conclure à l'indétermination, ou *contingence* de celle-ci : mais l'indétermination et la contingence sont toute autre chose que la liberté qui dit choix et auto-détermination. Et quant à conclure *a priori* de l'indifférence et de la nature non nécessitante de l'*objet* à l'indifférence *subjective* de la faculté appétitive, c'est se donner gratuitement toute la thèse et précisément cela même qui est en question avec le déterminisme ; c'est donc en l'occurrence ne rien prouver du tout.

En *Morale* la preuve du fondement de l'obligation suscite, comme l'on sait, de vives controverses. L'usage assez commun jadis était d'établir ce fondement, contrairement à ce qui se passe pour le reste de la métaphysique, par la seule méthode déductive ou synthético-analytique, à partir de Dieu dont l'existence et la nature avaient été prouvées au préalable par la théodicée. Nul, parmi les catholiques, ne songe à mettre en doute la légitimité et la valeur de ce procédé. Mais la question se pose de savoir si à ce procédé on ne pourrait en ajouter un autre, qui le doublerait et peut être résoudrait mieux certains cas difficiles, — tel celui des athées et des incroyants, — que le procédé exclusivement déductif paraît bien laisser en suspens. Le P. Lahr, sans prendre définitivement parti dans le débat, ni abandonner le point de vue ancien, reconnait droit de cité à ce second procédé et en donne l'esquisse. Qu'on nous permette de l'exposer avec un peu plus de détails.

La méthode inductive, à partir du *fait moral*, recueille aujourd'hui beaucoup de suffrages et plaît incontestablement à nos contemporains. Aux yeux d'un nombre déjà considérable d'auteurs catholiques modernes qui l'ont adoptée résolument [1], elle n'est pas *en soi* moins probante,

[1] Sans parler de la position connue de Mgr d'Hulst et de l'abbé de Broglie, contentons-nous de citer en ces derniers temps, M. Du Roussaux, *Éthique*, 1908; Rocafort, *Morale de l'ordre* : Brunetiau, *Revue pratique d'apologétique*, 15 mai et 15 juin 1912, et pratiquement toute l'École de Louvain avec Mgr Deploige : *Les conflits de la morale et de la sociologie*, etc. Citons encore, avec des nuances variées : Sertillanges, *Les sources de*

ni moins efficace, semble-t-il, pour asseoir la moralité ; de plus elle a cet avantage de nous mener à Dieu, clef de voûte et couronnement de l'édifice moral, par une méthode qui prend dans l'homme ce qui constitue le fonds même de sa personnalité et ne laisse place à aucun retour de dialectique sophistique.

Aussi bien, une obligation qui s'imposerait tout entière du dehors, comme d'aucuns le donnent trop souvent à entendre, sans trouver un point d'insertion, « une connivence et comme une complicité dans la nature »[1] ne serait-elle pas parfaitement inintelligible ? C'est parce que notre nature est irrésistiblement inclinée à vouloir son bien, à tendre à sa fin essentielle, qu'elle ne peut pas ne pas considérer comme nécessaire et obligatoire tout ce qui a une relation objective nécessaire avec la conquête de ce bien suprême, de cette fin essentielle. Quant à ce bien et à cette fin, pas n'est besoin d'en avoir une connaissance absolument *distincte* pour que la conscience perçoive et manifeste une relation nécessaire entre tel acte à accomplir par la volonté et la conquête imprescriptible de cette fin : il y suffit d'une connaissance *confuse ;* or celle-ci est nettement impliquée dans l'appréhension immédiate, sous la lumière de la syndérèse, d'une dépendance qui informe toute notre vie morale et, selon la tradition patristique la plus authentique, nous mène comme immédiatement à Dieu, — autrement dit dans le fait de notre contingence essentielle qu'il ne nous est pas loisible de ne pas constater ou de nier. C'est ce qu'atteste à l'évidence la plus simple observation de nos démarches morales.

Dans les premières manifestations de notre activité libre, nous nous saisissons en effet immédiatement comme ordonnés, comme soumis au bien moral, sans qu'il nous soit en aucune manière loisible de

la croyance en Dieu, p. 243 et sq. ; GILLET, *Valeur éducative de la morale catholique*, c. II ; LEHU, *Philosophia moralis*, I. p. 250. Enfin tous ceux, — et ils sont légion, — qui, comme le P. SCHIFFINI, *Disputationes metaphysicæ specialis*, II, n. 397, admettent la valeur de l'argument tiré de la conscience morale pour prouver l'existence de Dieu.

[1] VALENSIN, *Criticisme Kantien* dans *Dictionnaire apologétique*, col. 757. Le même auteur dit excellement encore à l'article *Immanence* du même *Dictionnaire*, t. II, col. 582 : « Même imposée par Dieu, une loi n'a de prise sur la conscience que par l'intermédiaire d'un élément intérieur à la conscience même. Il faut, pour pouvoir nous obliger, non point seulement en droit, mais en fait, que Dieu ait mis en nous quelque chose par quoi il nous tienne : un vouloir incoercible qui s'identifie à notre nature même, et qui nous force à dire le jour où l'âme se connaîtra telle qu'elle est et telle que, nécessairement, elle se veut : *ergo erravi*, ce que je ne voulais pas, je l'ai voulu et je n'ai point voulu ce que je voulais. Parler d'une obligation tout extérieure, c'est énoncer une chose inintelligible. »

changer et, à plus forte raison, de supprimer cet ordre. L'appréhension spontanée, — sous la lumière de l'intelligence pratique, — de cette subordination nécessaire, n'est rien d'autre que l'appréhension de l'obligation fondamentale ; elle nous est, — sans intermédiaire et sans recours plus précis à l'auteur de cette obligation, — rendue manifeste par les premiers jugements de cette *synderèse* si bien décrite par Albert le Grand, à la suite de S. Jérome, de S. Basile, de S. Grégoire : « rationis practicæ scintilla, semper inclinans ad bonum, et remurmurans malo, [quæ] in nullo nec viatore nec damnato extinguitur in toto » (Sum. th. P. II, tr. 16, 99) ; et encore : « potentia habitualis, habitus intellective regens in his quæ secundum ordinem naturalem et rectum apprehendenda vel fugienda sunt « (*ibid.* tr. 25, q. 2). — « Il y a du bien et du mal, le bien n'est pas le mal, il *faut* faire le bien et éviter le mal » : autant de formules immédiatement évidentes qui expriment les lois essentielles de la moralité ; autant de principes, dont le dernier tout au moins est strictement catégorique, qui devront mener l'homme de bonne foi jusqu'à l'auteur de cette moralité dont sa conscience est seulement l'écho et non pas la source ; autant de préceptes qui, par leur caractère impérieux et moralement nécessaire, imposeront à cet homme de bonne foi une véritable obligation de poursuivre son enquête jusqu'à la connaissance *explicite* de Dieu, s'il veut se rendre à lui-même raison de cette subordination morale à laquelle il doit constater qu'il est soumis, et s'il veut écarter les doutes qui risqueraient de mettre en question la valeur de cette subordination.

En tout cela d'ailleurs, quoi de plus naturel ? Dieu est au cœur de la place et nous tient dans sa main, ainsi que l'établira ensuite une preuve distincte et explicite : comment dès lors nous étonner que, êtres raisonnables et moraux, dont le libre vouloir est conditionné, nous appréhendions directement l'exercice du souverain domaine de Dieu sur nous ? C'est en tous cas un fait que les commandements de la conscience, s'ils s'imposent comme catégoriques, ne s'imposent pas comme relevant de la seule volonté individuelle : celle ci, quoiqu'en ait dit Kant, ne se manifeste en aucune façon comme autonome et absolue ; l'analyse tout au contraire nous la révèle comme sujette et conditionnée. C'en est assez pour qu'au concret elle ne soit pas moralement libre de se dérober aux injonctions de la conscience et qu'elle soit tenue, si elle doute, de s'enquérir de la raison absolument dernière de ces injonctions ; sa fin essentielle, l'obtention du bien suprême de sa nature étant en jeu, elle ne peut se soustraire raisonnablement et moralement à cette nécessité de nature.

A ce stade premier, l'on reconnaîtra donc une vraie obligation, que l'on pourra physiquement sans doute éluder, mais non pas moralement, en présence tout au moins de certains actes graves, essentiels. Restera

alors à justifier d'une manière complète et explicite cette appréhension immédiate, ce sentiment de dépendance d'où l'on est parti, à peine de laisser le champ libre aux sophismes de la raison discursive, qui chercheront à soustraire le vouloir libre à sa norme suprême [1]. Ce sera la tâche du philosophe, et elle n'est pas si difficile. Cet ordre spécial de relations et de fins, ce vouloir nécessaire de notre bien qui servent de fondement prochain à l'obligation première et spontanée (disons *imparfaite*, si l'on veut, pourvu qu'on lui reconnaisse une vraie valeur), ne se suffisent pas à eux-mêmes, ils ont une raison suffisante, une cause. L'obligation qui s'appuie sur eux, reposera donc en dernière analyse sur cette cause, et son fondement dernier sera la cause, l'auteur de l'ordre essentiel des choses, l'être infini, Dieu, qui, par son décret éternel, a destiné l'homme à une fin suprême nécessaire, et en qui se trouve la raison ultime des relations qui relient les hommes entre eux et chacun d'eux à lui-même. En sorte que la tendance nécessaire de notre nature vers ce qui est sa béatifiante perfection, et l'obligation qui en résulte ne sont en nous que l'expression de l'intelligence et de la volonté divine : la première déterminant formellement l'ordre essentiel des choses, la seconde décidant de réaliser cet ordre et pour cela, liant la volonté créée, l'obligeant (*ob-ligare*) au sens strict : tel sera le fondement dernier de l'obligation morale. [2]

Ce fondement une fois établi, il n'est plus, pour parfaire la preuve, que de recourir à la méthode régressive et, redescendant jusqu'aux actes particuliers d'où l'on est parti, de les étudier à cette nouvelle lumière et de leur donner, grâce à elle, leur pleine signification [3]. On comprendra alors pourquoi et comment l'obligation au sens complet du mot, implique la dépendance vis-à-vis du souverain législateur et suppose une volonté distincte de la volonté humaine, qui tient cette dernière sous son autorité et la *lie* moralement. On comprendra en quel sens se doit entendre la définition que donne S. Thomas de la loi morale, *voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.*

[1] Tout de même que, dans l'ordre discursif pur, la raison raisonnante sera impuissante à sortir par elle-même du diallèle.

[2] Le P. Schiffini résume parfaitement toute cette preuve dans sa Théodicée (*Disputationes metaphysicæ specialis*, T. II, n. 403).

[3] Il resterait, pour compléter cette preuve, à montrer, à la suite d'auteurs contemporains, comment l'obligation se trouve essentiellement constituée par le concours des deux volontés, créée et incréée, qui sont entre elles, toutes proportions gardées, comme puissance et acte : le vouloir humain profond, principe prochain de l'obligation, qui en est en quelque sorte la *matière*, — le vouloir divin, principe dernier et ultime qui en est en quelque sorte la *forme*. Qui supprime l'un de ces deux éléments, pour n'en considérer qu'un seul, manque à donner de l'obligation une explication métaphysique complète et tronque le problème.

En *Métaphysique* enfin, — ce cera notre dernier exemple — l'appendice du Cours du P. Lahr sur l'essence et l'existence reprend sur nouveaux frais une discussion vieille de plusieurs siècles et, sans contester la probabilité de la distinction réelle, secoue avec vigueur un argument que l'on est trop habitué à se transmettre d'âge en en âge sans en avoir, semble-t-il, assez critiqué la portée. Le principal argument en faveur d'une distinction réelle d'essence et d'*esse*, présenté par beaucoup comme le meilleur, est, en effet, tiré de l'illimitation de *l'esse*. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette notion et de la justification de son objectivité, l'*être (esse)* sur lequel spéculent ces philosophes est une notion strictement *une* par soi, — *ratione sui*, comme dit l'Ecole, — et dont les différenciations et les différences ne peuvent lui venir d'elle même. D'après cette manière de voir, l'être de soi (*esse ratione sui*) ne dit qu'être ; il est *en droit* illimité dans la ligne de l'être et ne comporte, de par sa seule notion ou raison formelle, aucune limite ; en *fait* il est positivement illimité en Dieu, et limité dans la créature par la puissance qui le reçoit, mais de part et d'autre la notion d'*esse*, considérée comme acte et *ratione sui*, est strictement une [1] et c'est ce qui fait l'unité de la synthèse métaphysique par l'*esse*.

Or cette illimitation de la notion commune d'*esse* est-elle une illimitation d'indétermination et par défaut, ou au contraire une illimitation de perfection et par excès ? Si l'on adopte la première hypothèse, toute la construction métaphysique croule et n'a plus de sens : alors en effet la limitation ou détermination ne se peut concevoir que par addition ou enrichissement, ce qui n'est plus une limitation du tout, mais se ramène à une considération de valeur purement logique, sans intérêt pour le métaphysicien, — considération qui ne peut évidemment fournir de base à une synthèse proprement métaphysique commune du fini et de l'infini. Si au contraire il s'agit d'une illimitation positive vraiment métaphysique — et non plus négative, simplement abstraite et logique, — la synthèse métaphysique sans doute est possible, mais c'est celle du panthéisme à laquelle on n'échappe pas. L'illimité positif dans la ligne de l'être, pour autant que ce n'est pas l'indéterminé pur, est simplement et absolument infini : il est l'être sans plus, métaphysiquement *illimitable* du seul fait qu'il est *formellement illimité* ; il n'est pas seulement un, mais unique.

On n'a qu'un moyen d'éviter la difficulté, c'est de supposer avec

[1] Ou du moins *doit* l'être, pour que la synthèse ait un sens métaphysique. Si l'acte n'est pas le même, *ratione sui*, la raison formelle de sa finitude et de sa limitation ne viendra pas de sa réception par la puissance, mais de l'acte même ; alors il faudra dire que la notion générale d'*esse* est déjà analogue par elle-même, et donc qu'elle n'a pas à être limitée par l'essence pour être constituée finie et rendue analogue.

Cajetan [1] que *l'esse* dans la créature est, avant toute réception ou limitation par une puissance, *prius natura*, — nous sommes ici dans l'ordre rigoureusement métaphysique, — limité et fini de soi ; mais alors, par le fait même, il ne faudra plus chercher dans la réception de *l'esse* par la puissance la raison *formelle* ni de sa finitude, ni de son analogie. Ce point accordé, — et avec Cajetan un thomiste n'est pas en si mauvaise compagnie, — la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'*esse* restera sans doute une thèse plausible pour laquelle on pourra faire valoir d'autres arguments ; mais il deviendra évident que toute l'argumentation tirée de l'illimitation de l'*esse* n'aura plus aucune valeur métaphysique probante [2] et au vrai n'aura plus de raison d'être, — que l'*esse* n'est pas un acte comme un autre, étant *de lui-même* analogue et non pas univoque, s'opposant en cela à tous les autres actes, — enfin que la grande synthèse métaphysique construite sur cette donnée, pour autant qu'on voudrait lui donner une valeur strictement réelle métaphysique, est dénuée de fondement. Toute déduction stricte, à partir de la notion d'*esse* une et métaphysique, telle que nous l'exposions plus haut, est impossible en dehors du plan panthéiste ; or la grande synthèse par l'*esse* ne vaut métaphysiquement que dans ce plan. La solution panthéiste étant irrémédiablement fausse, force est d'en prendre son parti : tous les essais tentés pour expliquer *par cette voie* le fini et pour le rattacher à l'infini, tout en l'en distinguant, sont nécessairement condamnés à échouer.

Il serait aisé de prolonger cette revue et de montrer comment d'autres théories tout à fait classiques ont été ainsi précisées par la nouvelle édition du Cours du P. Lahr. Nous nous contenterons, avant d'aborder certaines questions d'ordre pédagogique, d'insister sur deux points qui nous paraissent de nature à présenter quelque difficulté à plus d'un lecteur du Cours : l'importance attachée par lui au problème critique fondamental et la manière dont y est exposée la théorie de l'abstraction.

(*A suivre*) PEDRO DESCOQS, S. J.

[1] « Unde concedo quod esse prius natura est in seipso tantae perfectionis, puta finitae vel infinitae, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel in illo » (In Im Part., q. VII, a. 1).

[2] Toute argumentation tirée de l'illimitation de l'*esse*, doit se maintenir, pour éviter le panthéisme, dans l'ordre abstrait de l'indéterminé pur, dont les termes n'exprimeront pas des *réalités métaphysiques* irréductibles les unes aux autres, mais seulement des termes de distinction de raison fondée. Dans cet ordre de l'illimitation par défaut, l'on n'aboutira ainsi évidemment qu'à une distinction de raison.

COMPTES RENDUS

LOGIQUE

T. Richard. O. P. — *Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas.* 1 vol. in 16 de X-593 pages, Paris, Maison de la Bonne Presse.

Le livre du P. Richard n'est pas un traité de méthodologie, mais une Logique de la Science. Il s'efforce de dégager les premiers principes auxquels se soumet toute pensée scientifique digne de ce nom, par là même de fixer les lignes essentielles de toute démonstration valable et féconde. Le raisonnement est le procédé par excellence de la connaissance certaine. Si l'on perd de vue les lois qui le régissent, soit dans sa structure formelle, soit dans la matière à laquelle il s'applique, on s'expose aux plus graves erreurs. On ne fait plus qu'une pseudo-science. L'étude de saint Thomas permet de définir avec précision les règles suprêmes du raisonnement scientifique. Il n'est pas requis d'être un physicien de génie pour découvrir et formuler ces règles, il suffit d'avoir réfléchi sur les conditions du savoir humain.

L'ouvrage se divise en deux parties. La 1ère partie groupe sous le titre de *Notions générales* quatre études d'inégal intérêt sur les rapports de la science et de la philosophie, ceux du fait et de l'idée, l'origine des premiers principes et les degrés de la connaissance. Au cours du chapitre *Science et philosophie*, l'auteur s'élève contre la conception utilitaire de la science et la généralisation abusive des méthodes propres aux sciences naturelles. Il montre l'insuffisance du pragmatisme, la contradiction interne du positivisme. La philosophie, conçue comme la science de l'être, possède autant et plus de réalité que les sciences particulières. Sans elle l'édifice entier du savoir s'écroule ; il lui manque une báse. « De même qu'on ne peut concevoir une nature existante en dehors de l'être, de même une science qui ne se rattacherait pas, en dernière analyse, à la métaphysique n'aurait aucun sens. Ce n'est que par suite d'une illusion grossière ou d'une vue très superficielle des choses de la pensée qu'on pourrait croire que cette science se soutient elle-même. » p. 67. Le même chapitre et l'ouvrage entier insistent avec raison sur la méconnaissance, à peu près universelle parmi les savants et les philosophes modernes, du fait et de la nature de l'abstraction. Cette critique est un *leit motiv* qui revient presque à chaque page. « On peut dire que toute

l'opposition qui existe entre les modernes et les anciens en philosophie se ramène à cette question. » p. 18. Voilà donc démontrée une fois de plus l'importance hors de pair du fameux problème des universaux.

La seconde partie : *Notions particulières*, traite des principes relatifs à certaines formes de raisonnement. Elle contient la théorie logique de l'induction et de la déduction, un chapitre sur le raisonnement en matière contingente, un autre sur la critique historique, une analyse de l'assentiment donné aux propositions inévidentes ou croyance, enfin une étude destinée à prouver que l'histoire à aucun degré n'est une science.

D'après le P. Richard, qui prétend reproduire dans tout cet exposé Aristote et saint Thomas, l'induction est ce procédé de raisonnement par lequel nous passons du particulier à l'universel. Il ne serait donc pas exact de définir l'induction: un simple total des constatations particulières (induction dite complète) ni : le passage d'un petit nombre de faits observés à un grand nombre de faits qu'il est impossible d'observer (induction dite incomplète). Ces formules omettent l'élément essentiel : le mouvement de l'esprit qui s'élève de l'individuel au général, du fait à la loi.

Toute induction légitime suppose l'observation complète des faits : *inductio est per omnia singularia nullo omisso* (Albert le Grand). Mais l'observation peut être complète, soit formellement par l'énumération de tous les cas, soit équivalemment par l'intervention d'un principe analytique tel que le suivant : les mêmes causes produisent les mêmes effets. « Par l'application de ce principe, nous passons des faits observés à ceux qui ne le sont pas. Nous sommes autorisés à dire : *a pluribus disce omnes.* » p. 290. Le P. Richard ne s'avance pas au-delà de cette simple affirmation : le principe de causalité supplée aux lacunes de l'expérience. Il n'approfondit pas la nature de cette suppléance. Il se borne à conclure que la différence signalée par les modernes entre l'induction complète et l'induction incomplète est dépourvue de toute signification pratique. L'induction a toujours pour point de départ l'ensemble des cas particuliers *constatés* ou *supposés* semblables.

Qu'est-ce donc que le procédé inductif, au point de vue logique ? S'oppose-t-il au syllogisme ? Sans aucun doute. « La matière de l'induction peut bien être mise en syllogisme, mais sa forme ne le peut pas : elle s'oppose essentiellement au syllogisme véritable par l'absence de moyen terme qui la caractérise » p. 298. La formule schématique du raisonnement inductif peut être rédigée ainsi : Tout ce qui est C_1 ou C_2 ou C_3 etc est B. Or tout ce qui est A est C_1 ou C_2 ou C_3. Donc tout ce qui est A est B. L'universel est prouvé non par la cause, *per medium*, mais par l'ensemble des faits correspondants.

Le chapitre sur la croyance expose très clairement la thèse thomiste de l'acte de foi. Les propositions inévidentes ne présentent pas à l'in-

telligence son objet propre, le vrai vu en lui-même. Dès lors, l'adhésion reste libre. Il appartient à la volonté de la commander, à la volonté attirée par l'appât du bien. Le motif de la foi est purement extrinsèque, c'est l'autorité du témoignage. Il laisse subsister l'obscurité de l'objet, quelle que soit d'ailleurs l'évidence de la crédibilité.

Il faut savoir gré au P. Richard d'avoir rappelé, même sous une forme un peu austère, les principes de toute recherche féconde, au point de vue scientifique. La pensée de nos contemporains est affolée parce qu'elle ne subit plus l'influence d'une saine philosophie. S'efforcer de restaurer la sagesse des anciens qui est la sagesse tout court, c'est travailler au véritable progrès.

G. Voisine.

P. Boutroux, professeur à l'université de Poitiers — *Les principes de l'Analyse mathématique*, exposé historique et critique, Tome 2, 1919 chez Hermann.

Le premier volume de cet ouvrage, paru en 1914, a été analysé la même année dans cette Revue. L'avant-propos indiquait le but que son auteur s'était proposé. Il s'adressait a tous ceux, étudiants, futurs professeurs, philosophes et penseurs, qui aimeraient à jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'Analyse mathématique, qui sont curieux d'en connaitre la signification intrinsèque et l'évolution historique. Ce n'est pas un simple livre d'enseignement, bien qu'il en contienne toute la matière. C'est plus et mieux. Ce n'est pas la dissection des formules et des démonstrations, ce n'est pas l'anatomie de l'organisme mathématique, de ses organes et de ses cellules. C'en est la physiologie vivante, sans en exclure même l'embryologie.

L'auteur étudie la constitution et l'évolution de la science depuis ses origines, en montrant comment elle s'essaie à se construire des organes de plus en plus parfaits, et il montre l'enchainement actuel et la vie complexe de tout l'ensemble, avec la répercussion d'un élément ou d'une théorie sur tout le reste. Il montre le travail de romain ou de bénedictin qu'il a fallu réaliser pour donner de plus en plus aux principes fondamentaux la rigueur impeccable qui leur est nécessaire pour soutenir tout l'édifice mathématique, qui s'élève de plus en plus haut et s'étend de plus en plus loin avec le temps.

M. P. Boutroux est un mathématicien doublé d'un philosophe et nul ne saurait s'en étonner. Il nous a donné un ouvrage de philosophie mathématique, surtout mathématique et scientifique, qui sera d'une précieuse utilité, donnant une vue d'ensemble de la science mathématique, de son enchainement dans le temps, comme de son enchainement actuel, que beaucoup de mathématiciens même liront avec profit et toujours avec plaisir. Ce sera en plus un répertoire complet au point de vue mathématique, comme au point de vue philosophique et historique,

répertoire commode car l'ouvrage est suivi d'un appendice historique et d'un index alphabétique, tous deux précieux.

Le tome premier contenait l'étude des matières du programme de mathématiques générales des facultés de Sciences : nombres, grandeurs et figures, dans le premier livre, calcul algébrique, calcul des fonctions et algèbre géométrique, dans le livre second.

Le tome actuel comprend l'étude du programme d'Analyse mathematique sans s'astreindre naturellement à en suivre l'ordre ou à en épuiser le contenu. Il contient 6 chapitres sur la géométrie algébrique, les extensions de l'algèbre et la construction logique, les développements en série, l'analyse infinitésimale, l'analyse des principes mathématiques, enfin et surtout l'analyse de la notion de fonction.

L'auteur fait avec raison une large part à l'étude des fonctions de variables complexes, généralisation de la notion de variable et de fonction en considérant des variables à deux dimensions.

Peut-être aurait-il pu, dans un livre au programme plus large et plus souple qu'un livre d'enseignement, parler un peu plus des essais tentés pour introduire les variables à 3 ou à 4 dimensions par les quaternions, dire un mot aussi du Calcul vectoriel qui en est sorti, où les éléments géométriques, forces, vitesses, accélérations, sont introduits directement dans les formules, sans les briser en leurs trois composantes algébriques. Ce calcul, très usité à l'étranger surtout en Mécanique et en Physique, est assez peu connu en France, et c'est regrettable. (Voir *Calcul vectoriel* par J. G. Coffin, Gauthiervillars)

Il est regrettable également que dans les origines de notre science mathématique moderne l'auteur ne dise rien pour montrer comment les traditions de la science grecque ont été reprises en Europe, et particulièrement en France, non pas seulement au 16e et 17e siècle, mais dès le 15e avec Léonard de Vinci et même le 14e avec Albert de Saxe et Nicole Oresme, comme l'ont montré les recherches et les ravaux de P. Duhem. Il faut savoir que c'est le militarisme romain qui a tué la science grecque. Le soldat romain qui tua Archimède ne fut pas seulement un symbole. Il faut savoir également que c'est en plein Moyen-âge, au 14e siècle, à l'Université de Paris, que l'on retrouve les premiers esprits scientifiques qui devaient reprendre l'œuvre des Grecs, pour aboutir, après bien des vicissitudes, à notre magnifique développement moderne.

Ni les Grecs, ni les Chinois, ni les Hindous, ni les Arabes n'avaient pû conduire ce dévoloppement scientifique à son plein épanouissement. Ce rôle était réservé aux nations européennes, aux races latines régénérées enfin, après les siècles obscurs des Barbares germains, aux nations chrétiennes en somme, qui ont étendu ensuite au monde entier les bienfaits de leur culture à la fois morale et scientifique.

ALEX. VÉRONNET
docteur-ès-sciences.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Léon Robin *Chargé de Cours à la Sorbonne : Etudes sur la Signification et la Place de la Physique dans la Philosophie de Platon* — Paris. Alcan, 1919.

Ce nouvel essai de M. Robin vient à son heure dans le développement d'une recherche méthodique, minutieuse et patiemment suivie. En 1908, l'auteur nous avait présenté un gros ouvrage d'érudition sur « la *théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* ». Ramassant tous les textes d'Aristote qui concernent Platon, il nous exposait tout d'abord, en chapitres distincts, l'origine de la théorie des Idées, les arguments platoniciens en faveur de l'existence des idées, la nature des idées, le causalité des idées, l'étendue du monde des idées. Il ne faudrait pas dire sans doute que cette première partie de l'ouvrage fut la plus intéressante et surtout la plus révélatrice. Pour connaître sur ces points la pensée de Platon, les textes d'Aristote ne pouvaient remplacer les textes de Platon lui-même. Pour connaître sur ces points le pensée de Platon, nous avions tous les dialogues qui se suivent du Cratyle au Timée. Mais voici que M. Robin continuait de dépouiller les textes d'Aristote et qu'il y découvrait cette fois un Platon que ses propres dialogues, pour une part, ne nous révélaient qu'avec peine et, pour une autre part, ne nous laissaient même pas soupçonner. En lisant Platon dans Platon, on voyait que, sans doute, et dès le Parménide, le philosophe dépassait la théorie des Idées du Phédon pour se poser de nouveaux problèmes et par-dessus tous les autres ce que l'on pouvait appeler le probléme de l'Un-Plusieurs ; on voyait que dans le Sophiste et dans la discussion contre « le vieillard instruit sur le tard » ce même problème renaissait, et dans le Philébe enfin on voyait cette fois que Platon affirmait l'Un-Plusieurs ou l'Un-Infini ou le Fini non seulement dans le participation du monde sensible aux idées (Parménide) non seulement dans le participation des idées entre elles (Sophiste) mais encore dans le fond de l'idée, en elle même. (1)

De la pensée de Platon pourtant on n'apprenait pas davantage, en lisant Platon. En lisant Aristote au contraire, M. Robin retrouvait toute la doctrine dont le Sophiste et le Philèbe ne présentaient qu'une première esquisse. C'était le dernier Platonisme et celui que les lecteurs athéniens des dialogues ne connaissaient pas, une sorte de Platonisme posthume Aristote et Théophraste nous apprenaient qu'entre l'Un-Plusieurs ou l'Un-Infini et les Idées qui en dérivent, il fallait encore placer des Nombres idéaux et même des Figures idéales. Le dernier mot du Platonisme, ce n'était pas le monde des Idées, c'était au dessus d'elles

1 Il faut admettre ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν ἢ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ ἢ ἄπειρίαν ἐν αὑτοῖς συμφυτον ἐχόντων (Philèbe.)

les Figures idéales, au dessus encore les Nombres idéaux pour parvenir enfin à ce dernier mystère de l'Un.-Plusieurs ou de l'Un-Infini.

Dans son recent travail sur *la Signification et le Place de la Physique dans la philosophie de Platon*, M. Robin se remet cette fois dans les œuvres de Platon dont il analyse avec soin le dialogue du Timée. Mais en étudiant le Timée et aussi quelques passages du Philébe, il n'oublie pas ces textes d'Aristote qu'autrefois, si patiemment, il avait rassemblés. Ce qu'il nous donne c'est le Timée interprété à l'aide des témoignages d'Aristote. Or voici ce qu'il trouve en appliquant cette méthode. Les réalités du monde sensible se ramènent aux figures géométriques des corps premiers et aux triangles qui en sont les éléments. De cette quantité géométrique, on remonte à la réalité qualitativement déterminée qu'est l'idée du monde intelligible. Parvenus là pourtant nous sommes loin d'être au terme. Voici que dans cette réalité de l'idée qualitativement déterminée, l'analyse nous fait découvrir une substructure quantitative, analogue à celle qu'elle nous avait révélée dans la réalité des corps sensibles. L'analyse réduisait les corps sensibles à des déterminations géométriques et maintenant, au dessus de l'Idée, elle trouve les Figures idéales c'est à dire des types de détermination dans l'étendue. M. Robin ne recule pas devant cette conséquence que les Idées supposeraient ainsi l'Etendue. Car il ne s'agit ici que d'une étendue intelligible. Au surplus, ces déterminations de l'Etendue que représentent les Figures idéales se raménent elles-mêmes aux Nombres idéaux et à ces Principes supérieurs de l'Un et de l'Infini que l'on doit toujours inscrire tout au sommet du Platonisme.

Nous sommes ainsi entrainés dans une hiérarchie subtile et compliquée, mais qui a l'avantage, remarque M. Robin, de nous expliquer les rapports du sensible à l'intelligible. Le sensible n'est pas d'un ordre hétérogène à la réalité intelligible. C'est de l'intelligible qui seulement se complique. Les relations arithmétiques et géométriques auxquelles se réduit le sensible se rattachent elles-mêmes à des types essentiels, les Nombres idéaux et les Figures idéales. Ainsi le même rapport de subordination qu'on trouve dans le sensible entre la qualité et la quantité, on le retrouve dans l'intelligible. De l'Un suprême jusqu'au dernier degré de l'univers, c'est le même ordre dans la même complication, c'est le même rythme dans la même descente.

Pour ceux qui ont lu Platon, il n'est, sans doute, pas nécessaire de souligner la part d'interprétation que cette étude suppose. Il ne s'agit pas évidemment ici d'une analyse des textes, c'est une reconstruction sur les textes. Mais l'histoire ne doit pas se limiter à la traduction des textes ni, non plus, à leur résumé et reconstruire est plus qu'un jeu, quand la construction est sûre. Or, si M. Robin construit, il construit sur les témoignages d'Aristote et nous n'avons pas sur Platon de témoig-

nages plus solides que ceux d'Aristote. Il va sans dire qu'en telle ou telle partie, cette construction pourra se refaire, mais dans l'ensemble elle restera.

R. SIMETERRE

Herbert Richards — *Aristotelica.* 1 volume in 16, 167 pages. Londres, Grant Richards, 1915.

Ce ne sont que des notes à mettre en marge de la Morale, de la Politique et de la Rhétorique d'Aristote, mais des notes que l'on pourra consulter avec profit et qui supposent une longue fréquentation des anciens textes philosophiques.

Edouard Krakowski. — *Les sources médiévales de la Philosophie de Locke* 1 volume, in 8°, 212 pages. Paris, Jouve, 1915.

De si vastes recherches ne devraient être tentées que par des spécialistes. Quand elles le sont, comme c'est ici le cas, par un étudiant qui n'a suivi que ses cours et ne connait les médiévaux que par d'assez courtes lectures, elles n'aboutissent qu'à présenter une juxtaposition de doctrines qui ne sont même pas toujours comprises et qui sont souvent très mal liées. M. Krakowski n'a guére lu les auteurs dont il parle qu'au travers des ouvrages de Zeller, d'Hauréau, de Ritter et de Picavet. Et voici quelques exemples des rapprochements qu'il établit.

Au Chap IV il rattache la théorie des qualités primaires et secondaires de Locke à la théorie de la quantité dimensive de S. Thomas.

Au Chap VI il veut prouver que le Christ de Locke reproduit le Christ de S. Paul et il ose traduire ainsi I Corienthiens XI 3. « Le chef de l'homme, c'est Christ, le chef de Christ, c'est Dieu. Il, n'en est pas seulement le Chef mais encore le Père c'EST À DIRE LE CRÉATEUR ».

Au Chap VII il confond les preuves de l'existence de Dieu et la théorie des attributs de Dieu. Il y a pourtant au Chap. I une bonne table chronologique et une consciencieuse analyse des œuvres de Locke et le Chap V sur l'influence d'Occam n'est pas sans intérêt, ce qui laisse voir qu'en ayant su se limiter à des recherches sagement restreintes, M. Krakowski nous eût donné une bonne étude.

R. S.

Benjamin Rand — *Berkeley and Percival.* — The Correspondance of George Berkeley and Sir John Percival. un vol. in-8° de 302 pages. Cambridge. University Press, 1914.

La correspondance de Berkeley et de John Percival, comte d'Egmont, avait déjà été utilisée par A. Campbell Fraser, le célèbre éditeur et biographe de Berkeley et l'on connaisait les relations amicales du philosophe avec le gentilhomme à qui il avait dédié, en 1703

sa *Théorie de la Vision*. Mais seuls, quelques privilégiés avaient pu prendre connaissance de ces documents, conservés dans les archives de la famille d'Egmont ; ils n'avaient jamais été publiés en entier mais seulement cités et parfois d'une façon inexacte. M. Benjamin Rand a pu combler cette lacune ; il offre aux amis de Berkeley un nouvel élément d'information en éditant la série des lettres échangées entre le 22 septembre 1709 et l'année 1742.

A vrai dire, cette correspondance présente un intérêt biographique plus que philosophique. Percival, qui avait reçu une éducation sérieuse connut Berkeley à Dublin en 1709. Il l'appréciait plus tard en ces termes : « *A man of the noblest virtues, best learning I ever knew.* » Mais c'était un curieux de philosophie et non un philosophe. La musique l'attirait plus que la métaphysique. Au début de leurs relations, Berkeley lui indique des lectures ; plus tard, il lui fait part de ses projets d'évangélisation, le tient au courant tant de ses voyages sur le continent que de ses affaires personnelles. Il obtient son appui dans diverses circonstances ; en particulier, lors de son départ pour l'Amérique. Enfin, Percival qui est à la cour son plus ardent défenseur, contribuera à lui faire obtenir un évêché. A partir de la nomination de Berkeley à Cloyne, les relations épistolaires se font très rares, mais le Journal de Percival atteste que l'amitié qui unissait l'homme politique au philosophe n'a pas décru.

L'historien trouvera dans cette publication quelques brèves indications sur la pensée de Berkeley, sur ses opinions politiques et sociales, mais surtout un grand nombre de faits d'ordre biographique qui permettront de mieux retracer l'histoire de ce grand contemplatif qui voulut être aussi un homme d'action. Signalons seulement la lettre dans laquelle (27 décembre 1709) Berkeley exprime son jugement sur Socrate « *the best and most admirable man that the heathen world produced* ; — la lettre du 6 septembre 1710, à propos des railleries provoquées par la doctrine immatérialiste ; — celle du 27 novembre 1710, où Berkeley prend soin de distinguer sa doctrine de celle de Malebranche et de Norris ; — celle du 24 novembre 1713, écrite de Paris, dans la quelle Berkeley annonce que l'abbé d'Aubigné doit le présenter le jour même au Père Malebranche. C'est la seule indication donnée par Berkeley à ce sujet et M. Rand fait remarquer que l'anecdote attribuant la mort de Malebranche à la fatigue résultant d'une discussion trop animée avec le penseur anglais est une légende. En octobre 1715, Berkeley n'était plus à Paris, mais à Londres.

Certaines des lettres écrites d'Italie par Berkeley sont charmantes de naturel : le philosophe visite les églises, les musées, entend de la musique, qu'il goûte d'ailleurs moins que les arts plastiques, admire les beautés de la nature et entre en rapports avec quelques étrangers de distinction. Nous le suivons ensuite en Amérique, dans cette

aventure où l'esprit romanesque et la philanthropie s'unissent étroitement. C'est le voyage en Utopie de notre philosophe ; on sait comment la réalité répondit à ses désirs. De retour en Angleterre, Percival travaille à obtenir un évêché pour son ami qui fut nommé à Cloyne en 1734. Lord Percival mourut en 1748 et Berkeley suivit son ami dans la tombe cinq ans après.

La correspondance avec Percival ne modifie pas la physionomie de Berkeley qui nous a été révélée par les travaux de Campbell Fraser ; elle permet cependant de préciser certains détails et rend plus vivant et plus sympathique le portrait du philosophe.

E. Duprat.

MÉTAPHYSIQUE

John Etof Boodin. — *A Realistic Universe, an introduction to Metaphysics ;* un vol. in-12 de 412 pages, The Macmillan Co, New-York. 1916.

L'ouvrage de M. J. E. Boodin fait suite à un volume consacré à l'étude de la théorie de la connaissance et publié en 1911 sous le titre *Truth and Reality*. M. Bodin est pragmatiste et réaliste ; il croit qu'il est possible et nécessaire d'appliquer aux questions philosophiques la méthode scientifique. Le pragmatisme ne s'oppose pas au réalisme de la science ; c'est au contraire, comme l'a vu Peirce, la doctrine pragmatiste qui exprime de la façon la plus heureuse la tendance scientifique de notre époque. Au lieu de définir le réel en fonction de certaines hypothèses posées à priori et d'aboutir ainsi au formalisme le plus vide et à l'idéalisme abstrait, il convient de determiner la nature de la réalité « par ses conséquences pour la réalisation des fins humaines. » Il est vrai que ces fins ne sont pas purement sentimentales ; notre nature intellectuelle a des exigences que la philosophie doit satisfaire ; entre l'anti-intellectualisme d'un Bergson et l'intellectualime radical, le pragmatisme réaliste de M. Boodin se situe assez exactement. Les lois logiques s'appliquent au réel ; ce sont des lois des choses comme de la pensée, mais c'est seulement leur succès, leur application aux faits concrets de l'expérience qui leur confère cette valeur.

M. Boodin expose sa métaphysique en étudiant successivement cinq notions qu'il considère « comme les genres suprêmes dans l'évaluation réfléchie des caractères essentiels de l'univers ». Ces catégories sont : l'être ou l'énergie « *the stuff character of reality* », la permanence ou le donné solide et concret ; — le temps qui nous révèle un autre caractère du réel : le changement, le flux incessant des déterminations

de l'être ; — l'espace, dont M. Boodin affirme la réalité en s'appuyant sur les conceptions de certains savants comtenporains ; — la conscience définie en termes d'intérêt et de sélection ; — la forme ou direction, que l'auteur définit tantôt comme la détermination ou l'actualisation de la matière, tantôt comme le principe du mouvement et le critérium de la valeur.

Telles sont les catégories ultimes, les aspects de la « *divine five-fold truth* » de M. B. qui, en bon pragmatiste, se garde d'ailleurs de présenter sa métaphysique comme la seule valable. Il avoue de bonne grâce qu'il s'agit d'une vision de l'univers, chose personnelle où sans doute la réalité se reflète, mais à travers un tempérament. C'est rendre malaisée la tâche de la critique. A quoi bon discuter une doctrine de ce genre ? Si la raison n'atteint pas l'universel, quel peut bien être le sens de ces intérêts intellectuels dont on reconnait pourtant l'existence ? Et, d'autre part, que devient le réalisme de M. B. si l'existence objective et les lois mêmes de la pensée se définissent et valent seulement en fonction de l'activité humaine, de ses fins, de sa situation et de ses besoins ?

E. D.

Edgar L. Heermance. — *The Unfolding Universe.* un vol. in-12. 463 pages, The Pilgrim Press, Boston, 1915.

L'auteur de cet ouvrage, pasteur à Mankato, Minnesota, est convaincu que la méthode inductive est « la seule méthode de pensée valable et fructueuse » . Il présente son livre au public comme un essai de philosophie inductive, c'est à dire de généralisations basées sur la science. La philosophie en effet ne se construit pas à priori ; elle n'est pas davantage un éclectisme qui rassemble des fragments empruntés aux systèmes du passé ; elle s'appuie sur la connaissance que nous fournissent les sciences physiques, biologiques et sociales ; elle construit sur le connu les hypothèses qu'elle formule pour interprêter l'inconnu.

M. H. étudie sommairement l'univers physique, la vie organique, la vie mentale, enfin la vie spirituelle ou religieuse. Quand il résume les résultats généraux des sciences, l'auteur ne prétend pas à l'originalité ; il s'appuie la plupart du temps sur l'*Encyclopaedia Britannica* qui est, chez nos voisins, l'analogue de notre « *Grande Encyclopédie* » . Les divers chapitres consacrés aux électrons, à l'éther, à l'énergie, à la cellule, au système nerveux reposent sur une information de seconde main et si nous concevons l'utilité d'une telle vulgarisation pour le « *general reader* », nous ne voyons pas bien sa valeur philosophique.

Mais M. Heermance ne se contente pas de vulgariser la science ; il a une conception du monde qu'il développe surtout dans les partie de son livre consacrées à la vie mentale et à la religion. Il existe un « esprit cosmique » avec lequel nous entrons en relation par l'expérience

subliminale. Telle est la vérité religieuse et elle repose, comme la vérité physique, sur l'induction. Des faits tels que la conversion, la prière, l'expérience mystique nous conduisent naturellement à l'idée d'un univers spirituel, et cette idée, véritable *working hypothesis* rend compte à la fois de ces expériences inconscientes et du progrès moral ou social. Nous pouvons ainsi rendre compte de l'apparition de la vie sur la terre, de l'évolution universelle et du progrès humain. « La vie de l'homme sur la planète est la clef qui nous permet de comprendre le tout ». Dieu collabore avec l'homme ; il agit dans l'inconscient, le métabolisme, la circulation, la coordination des éléments nerveux. (p. 445) C'est encore ce Dieu que M. H. retrouve dans le télépathie et la *mind cure !* — L'esprit cosmique est conçu comme « une unité qui comprend toute réalité, sauf peut être l'organisme, » (p. 425). Le but qu'il poursuit en agissant est le développement des puissances latentes de l'esprit, la création d'une République « en laquelle Dieu pourra trouver sa pleine satisfaction et l'homme son complet développement. » (p. 461).

Telle est l'induction « scientifique » de M. E. L. Heermance. Nous n'avons nullement l'intention d'en faire l'examen. Bornons nous à remarquer que cette métaphysique de *Christian scientist* sera rejetée tant par les savants de profession qui savent ce qu'est la méthode inductive que par les philosophes et les théologiens dont M. Heermance ne paraît pas soupçonner les exigences et les besoins intellectuels. M. H. ne semble pas goûter l'éclectisme. Il n'a pas tort. Mais le syncrétisme confus ne nous séduit pas davantage et ce mélange de vulgarisation scientifique, de concepts mal définis et d'effusions vagues ne mérite pas d'autre nom.

E. D.

DROIT ET SOCIOLOGIE

Georges Sorel. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Marcel Rivière & Cie, 1919 ;

Je n'ai pas à présenter aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* la personnalité de M. Georges Sorel, l'apôtre du syndicalisme, dont Ch. Péguy faisait tant de cas et dont M. Paul Bourget a utilisé les enseignements. Je ne puis que signaler son dernier ouvrage comme une forte excitation à penser. M. Sorel est, en effet, un des philosophes les plus vigoureux et les plus originaux de notre époque ; c'est un esprit indépendant et sincère qui n'est pas dupe des apparences, et qui porte sur les hommes et sur les choses de notre temps des jugements d'un bon sens robuste et salutaire. Ce « serviteur désintéressé du pro-

létariat » à la manière de Proudhon ne ménage pas ses amis, il n'a pas la superstition des pontifes du socialisme, il déteste les politiciens démagogues et les « intellectuels » qui détournent la prolétaires de leur voie véritable.

Ce livre, qui était composé avant la guerre, est un recueil d'études parues de 1896 à 1910 ; les deux principales sont intitulées : *Avenir socialiste des syndicats*, et *Mes raisons de Syndicalisme*. C'est dire qu'il n'offre pas l'unité doctinale et qu'il présente des étapes de la pensée de M. Sorel qu'il a depuis dépassées. Mais l'auteur ne se met pas en peine des variations de ses idées, alors qu'il s'agit de refléter une réalité aussi mouvante que le problème social. On sait d'ailleurs qu'il n'aspire pas à constituer un système dialectique arrêté, mais seulement à rendre intelligible le mouvement des organismes créés par l'histoire. S'inspirant de W. James et de Bergson, il croit que ce mouvement est représenté plus fidèlement par des images ou Symboles que par des théories scientifiques. Il se tient aussi près que possible du concret, et dégage les mobiles psychologiques sous-jacents aux faits. Son livre est un document historique de premier ordre pour la compréhension de notre époque si agitée ; mais il contient aussi des parties positives et des enseignementes précieux, notamment au point de vue pédagogique et juridique.

Résumer le livre est à peu près impossible. et ce résumé déborderait le cadre de cette Revue. Bornons-nous à citer quelques passages particulièremeut significatifs « Nous pouvons affirmer que *le monde ne deviendra plus juste que dans la mesure où il deviendra plus chaste* ; je ne crois pas qu'il y ait de vérité plus certaine. « (p. 199) « Les aventures des temps dreyfusiens ont montré que la guerre faite au catholicisme a beaucoup contribué à accélerér la transformation des idéologies spécifiquement socialistes en idéologies très voisimes de celles qu'emploie la démocratie ; il serait très important de faire une étude approfondie de ce phénomène, afin de savoir si l'anticléricalisme ne constitue pas, d'une manière générale, un danger grave pour le développement du Syndicalisme, en facilitant la conquête de la classe ouvrière par les politiciens ; en tous cas, *on peut, dès maintenant, regarder comme tres imprudent d'engager les organisations ouvrières dans les voies anticléricales.* » (p. 269). Examinant le caractère religieux du socialisme, l'auteur declare : « Le socialisme ne s'est pas occupé de réfléchir sur les fins dernières de l'homme plus que sur la nature humaine et que sur nos destinées terrestres ; sur tout ce qui touche à la métaphysique de l'âme, les protagonistes du socialisme ne savent guère que ce que leur ont appris les libres-penseurs. De là résulte que sa morale se résout presque toujours en un bavardage humanitaire, que sa littérature manque de psychologie profonde, que l'optimisme à étouffé chez ses meilleurs représentants

des velléités de grandeur... Avouons-le sans détour : *le catholicisme renferme évidemment plus d'idéal que le socialisme*, parce qu'il possède une métaphysique de l'âme qui manque jusqu'ici malheureusement à celui-ci. » (p. 314).

De telles affirmations et de tels aveux honorent singulièrement leur auteur, qui est un serviteur passionné de la vérité non moins que du prolétariat. Sans doute, c'est les défigurer que de les isoler de l'œuvre, et elles sont mêlées à des vues contestables. Mais on peut dire que M. Sorel a du Syndicalisme une conception noble et généreuse ; les qualités qu'il exige de l'ouvrier sont de celles qui font honneur à l'homme.

Il faut donc souhaiter que l'auteur des *Réflexions sur la violence* nous donne bientôt ce *Pragmatique* qui contiendra la substance de ses réflexions aigues nées au contact de la technique moderne et des réalités sociales.

F. Mentré.

Eugenio di Carlo : *Contributi alla critica di recenti concezioni filosofico-giuridiche* (Palerme, 1913), et *Intorno ad alcune questioni di filosofia del Diritto* (Palerme, 1914).

La philosophie du Droit, qui est si fâcheusement délaissée dans notre pays, pour le plus grand dommage de la culture juridique et de la tenue intellectuelle des juristes, est, au contraire, florissante chez nos voisins. Il y a de quoi faire honte à nos compatriotes !

Dans le premier de ces ouvrages, M. di Carlo, professeur à l'Université de Palerme, a réuni une série d'études critiques sur les philosophies du du Droit qui ont éclos en Allemagne, en Angleterre et en Italie pendant le cours du XIXe siècle. Il ressort de ces analyses, finement conduites, que l'histoire de la philosophie du Droit, au XIXe siècle,, est celle d'une lutte entre l'empirisme, d'une part, et, d'autre part, l'idéalisme, soit l'idéalisme objectif et absolu. soit l'idéalisme critique et subjectif. L'italien Vanni représente une position moyenne entre ces deux positions contraires.

Dans la seconde moitié du volume, l'auteur relève, dans les travaux d'Igino Petrone, les plus récentes orientations de la philosophie juridique en Italie (c'est la reproduction de l'étude dont nous avons déjà rendu compte dans la *Revue de Philosophie*, mai 1914).

Nous regrettons le silence, presque absolu de l'auteur sur les écrivains qui représentent la tradition du Droit Naturel en s'inspirant de la *philosophia perennis* et de la philosophie thomiste.

Le second ouvrage est une brochure sur la philosophie juridique de del Vecchio, dont l'auteur donne une interprétation. Cette philosophie est caractérisée par une distinction entre l'*idée* du Droit et son *idéal* ; l'idée de Droit, purement technique, est celle d'une règle (bonne ou

mauvaise) des relations sociales ; l'idéal du Droit est la justice : l'esclavage, par exemple, pour être *injuste*, n'en était pas moins *juridique*. Nous préférerions, au contraire, distinguer le Droit et la Juricité. N'est-ce pas confondre le Droit avec la Police, ou avec la Constitution sociale, que de l'amputer ainsi de son idéal essentiel ? Quelque abstraite et générale que doive être l'idée de Droit pour convenir à toutes sortes de droit, encore faut-il que, tout en faisant abstraction des particularités juridiques, elle comprenne la notion d'une *juste* règle des relations humaines. Autrement, ce n'est pas seulement une idée *formelle* du Droit que l'on obtient, mais une idée purement *verbale*. Il nous paraît que l'idée de *Droit* implique essentiellement une prétention, au moins subjective, à la Justice. C. B.

CHRONIQUE.

Nous sommes heureux d'annoncer l'apparition de trois nouvelles revues dont l'opportunité est incontestable. Si elles n'ont pas directement pour objet la philosophie, elles intéressent cependant les philosophes et tout spécialement les psychologues et les moralistes.

La première en date est **La vie spirituelle, ascétique et mystique,** dirigée par un groupe de Dominicains français. Elle paraît tous les mois en fascicules de 72 pages, au prix d'abonnement de 12 francs par an. Elle s'adresse à tous ceux, séculiers et réguliers, clercs et laïcs qui désirent une organe périodique pour l'enseignement de la spiritualité chrétienne et qui veulent acquérir une piété éclairée. Elle a choisi la plupart de ses collaborateurs parmi les théologiens également versés dans la science sacrée et dans l'art de la direction des âmes. Elle comprend des articles sur la *théologie ascétique et mystique* (la perfection, ses degrés, ses manifestations — la pratique des vertus dans la vie sacerdotale, l'état religieux, la vie chrétienne dans le monde) ; sur la *Liturgie* dans ses relations avec la piété ; sur les *Saints*, considérés comme docteurs ou comme modèles de la vie Spirituelle ; — *Bulletins bibliographiques* (compte-rendus des ouvrages anciens et nouveaux) ; — une *Chronique* des principales manifestations collectives ou individuelles de la Vie surnaturelle.

La vie spirituelle a commencé ses publications, au mois d'octobre 1919. Ses premiers numéros contiennent des articles intéressants, signés de noms connus, tels que ceux des RR. PP. Garrigou Lagrange, Gardeil, Foret, Noble, Cathala. Pour donner à nos lecteurs une idée des sujets traités, voici le sommaire du numéro de Janvier.

R. *Garrigou-Lagrange* : la mystique et les doctrines fondamentales de S Thomas — *D. Foret* : les Dons du S Esprit — V. *Bernadot* : le

premier moyen d'apostolat, *A. Lemonnyer* : La patience et la Providence de Dieu. — *A. Saudreau :* St Maxime, — *M. C. de Ganay* : Le Cottolengo — *Jean Tauler :* Pour le temps de l'Epiphanie.

Peu de temps après les Pères Jésuites ont commencé la publication de la **Revue d'Asétique et de Mystique**, paraissant tous les 3 mois, par fascicules de 96 à 112 pages, in-8°, au prix annuel de 12 francs. Elle est dirigée par le R. P. de Guibert, 9, Rue Montplaisir Toulouse.

La REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE s'adresse à tous les catholiques qui, possédant une culture théologique et philosophique sérieuse, s'intéressent aux questions de spiritualité et de direction et en font une affaire, non seulement d'expérience, mais aussi de *science* ; aux non-catholiques elle espère offrir, avec une documentation et des travaux d'ordre purement psychologique ou historique, un moyen de se renseigner plus facilement et plus exactement sur la doctrine spirituelle de l'Eglise. Chaque numéro comprendra deux parties.

A) *Travaux sur des sujets divers de spiritualité :*

1) Histoire : des écrits, des doctrines, des erreurs, des écoles, des institutions, des pratiques ascétiques, des faits mystiques ; exégèse des textes ascétiques de l'A. et du N. T., des Pères, des saints...

2) Observations et discussions psychologiques sur les phénomènes appartenant à la vie spirituelle ou l'intéressant directement.

3) Etudes doctrinales sur les notions, les principes de la vie intérieure, discussions théologiques, questions pratiques.

B) *Documentation, comprenant* :

1) Quelques comptes rendus de travaux importants, peu nombreux, mais assez détaillés, aussi précis et aussi objectifs que possible.

2) Une bibliographie des ouvrages et articles intéressant la spiritualité, classés méthodiquement, de façon à former un répertoire périodique.

3) Une chronique concernant les faits, les institutions, les personnes, les entreprises, les initiatives... qui présentent un *intérêt général* pour les études de spiritualité

Voici le sommaire des premier numéro (Janvier 1920). — J. de Guibert. Les études de théologie ascétique et mystique.. — P. Dudon. Le procès de Molinos — O. Marchetti. Notes et documents : Le seuil de l'Ascétique L. de Grand-maison. Sur la forme faible de l'oraison de simplicité... P. Claes-Bouüaert. Le principe surnaturel de l'obéissance, Dom A. Wilmart. La Lettre spirituelle de Macaire, — Comptes Rendus : L. Pourrat. La Spiritualité chrétienne (A. Mavy). — Monumenta Historica S. J. Exercitia Spiritualia (P. Debuchy).

Dans un ordre différent d'idées, nous signalons l'apparition, en janvier 1920, de la Revue mensuelle « **Lumen** », organe du *Cercle l'En-*

seignement Catholique pour les Femmes du monde (Rédaction et Administration 20, Rue Monsieur Paris)

En 1917, quelques femmes, désireuses de donner à leur foi plus de lumière et plus de vie, ont constitué un *Cercle d'enseignement catholique pour les femmes du monde* : Cette œuvre, qui a connu un essor rapide et est devenue un véritable foyer de lumière, de travail et d'apostolat, s'est proposé d'élargir le champ de son influence par un organe spécial : la Revue *Lumen*. approuvée par un grand nombre de cardinaux et d'évêques.

Chaque numero de la Revue, reflétant l'enseignement donné au cercle, comprend *une partie doctrinale*, portant sur la Philosophie, la Théologie dogmatique et morale et la Liturgie ; — une partie consacrée à la *vie divine dans les âmes* — des extraits substantiels de la littérature religieuse ; — une partie reservée à la correspondance devant constituer un échange fécond d'idées entre le Cercle et les abonnés de *Lumen*.

De nos jours, il devient de plus en plus évident que la religion, chez des femmes à l'esprit ouvert, mêlées par leur situation au mouvement contemporain des idées et des faits, ne saurait se limiter à de simples pratiques. Elles ont besoin de connaître très exactement les vérités de leur foi et la solution des objections qu'on leur oppose dans les conversations, les journaux les Revues ou les livres. C'est donc à un véritable et grave besoin que s'efforce de répondre la nouvelle revue.

Cette Revue de doctrine et de Vie spirituelle, spécialement adaptée, comme le Cercle dont elle de l'organe, au rôle important que doit tenir la femme du monde, ne peut qu'être accueillie avec faveur.

Dans le premier numero de **Lumen**, nous signalerons tout spécialement deux articles : l'un de notre Directeur, M. l'abbé E. Peillaube, sur la *Nature de la philosophie scolastique* ; l'autre de M. l'abbé Clerval sur l'*Eglise*.

Dans le premier, M. Peillaube trace un raccourci du thomisme, précédé d'un raccourci de la philosophie en général et du système spiritualiste ; puis il étudie l'origine de la philosophie scolastique depuis Aristote et Platon, les Pères de l'Eglise et saint Augustin jusqu'à S. Thomas.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PIERRE JANET. – *Les Médications psychologiques*, études historiques, psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie. 1er volume : *l'Action morale, l'utilisation de l'automatisme*. Un vol. gr. in-8° de 343 pages. Paris, Alcan, 1919.

J.-L. DE LANESSAN. — *L'idéal moral du matérialisme et la guerre*. Un vol.

in-16 de 174 pages. Paris, Alcan, 1918. *Bibliothèque de Philosophie contemporaine).*

MAURICE BEDOT. — *Essai sur l'évolution du règne animal et la formation de la Société.* Un vol. in-16 de 177 pages. Paris, Alcan, 1918.

JULES PAYOT. — *Le travail intellectuel et la volonté,* suite à « l'éducation de la Volonté ». Un vol. in-8° de 272 pages. Paris, Alcan, 1919 *(Bibliothèque de Philosophie contemporaine).*

GUSTAVE GELEY. — *De l'inconscient au conscient.* Un vol. in-8°. Paris, Alcan, 1918 *(Bibliothèque de Philosophie contemporaine).*

HENRI BERGSON. — *L'Énergie spirituelle, essais et conférences.* Un vol. in-8°, de 227 pages. Paris, Alcan, 1919 *(Bibliothèque de Philosophie contemporaine).*

ALBERT DESCHAMPS. — *Les maladies de l'esprit et les asthénies.* Un vol. in-8° de 740 pages. Paris, Alcan, 1919.

F. QUEYRAT. — *L'émulation et son rôle dans l'éducation.* Un vol. in-16 de 163 pages. Paris, Alcan, 1919 *(Bibliothèque de Philosophie contemporaine).*

A. POROT. — *Psychiâtrie de guerre.* Un vol. in-16 de 315 pages. Paris, Alcan, 1919.

ANTONNI EYMIEU, *La part des Croyants dans les progrès de la Science du XIX Siècle* I vol. in 16. Paris, Perrin, 1919.

EUGÈNE DUTHOIT, *Aux Confins de la Morale et du Droit Public,* 1 vol. in 16, 295 pages Paris, Gabalda, 1919.

P. F. THOMAS, *l'Education dans la Famille. Les péchés des parents. Nos Filles.* 1 vol. in 16, 272 pages. Paris, Alcan 1919.

ANDRÉ BALSEN. *Après la Victoire, Haut les Cœurs!* Scènes vécues. 1 vol. in 16, 156 pages, Tourcoing, J. Duvivier, 1919.

NATALE TURRO, *Il trattamento morale dello Scrupulo e dell' osssesione morbosa.* 1 vol, in 12, Turin, Marietti, 1920.

ALFRED DE CHABANNES. *Entretiens Français,* 1 vol, in 12, Paris, Alcan 1919.

S. CZARNOWSKI, *Le Culte des Héros et ses Conditions sociales. St Patrick. Héros National de l'Irlande.* 1 vol, in 8°, 370 pages, Paris, Alcan, 1919.

BENJAMIN RAND, Berkeley and Percival, *The corespondence of George Berkeley and Sir John Percival,* 1 vol. in 8° 302 pages, Cambridge University Press, 1914.

EDGAR HERMANCE — *The Unfolding Universe* : 1 vol. in-12, 463 pages. The Pilgrim Press, Boston 1915.

NORMAN KEMP SMITH. — *A Commentary to Kant 's Critique of Pure Reason* ; un vol. in 8°, 615 pages, Macmillan and Co, Londres, 1918 —

EDGAR DOUGLAS FAWCETT — *The World as Imagination,* (Series I) un vol. in 8° 623 pages, Macmillan, Londres, 1916 —

BERNARD BOSANQUET — *Some Suggestions in Ethics* ; un vol. in 12 de 264 pages, Macmillan, Londres, 1917.

WILLIAM TEMPLE — *Mens creatrix ; an Essay.* un vol. in 8° de 367 pages, Macmillan, Londres, 1917.

W. R. SORLEY — *Moral Values and the Idea of God* ; un vol. in 8°, 534 pages, University Press, Cambridge, 1918.

JAMES GIBSON — *Locke 's theory of Knowledge and its historical relations* ; un vol. in 8° 338 pages, University Press Cambridge, 1917.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

DE MACAIRE L'ÉGYPTIEN [1]

« Un recueil de cinquante homélies, *homiliai pneumatikai,* porte le nom d'un Makarios, moine égyptien, que Gennadius (Vir. ill. 10) connaît comme l'auteur d'une épître « *ad juniores professionis suae* ». On fait de ce Makarios (+391) un disciple de saint Antoine, et un higoumène du désert de Scété, et le maître d'Evagrios le Pontique. L'épître signalée par Gennadius existe encore en latin; on en a une autre plus développée en grec. Bardenhewer signale les *Homélies pneumatiques* comme ayant eu une grande vogue, et comme plaçant leur auteur au rang « d'un éminent représentant de la mystique ecclésiastique la plus ancienne ».

Ainsi nous renseigne *Pierre Batiffol* (Anciennes littératures chrétiennes I. La littérature grecque, p. 235). Il se pourrait bien que ce premier représentant de la longue série des maîtres et des chefs-d'œuvre de la Mystique chrétienne ait été jusqu'ici un peu trop laissé dans l'ombre chez nous depuis deux siècles.

Ce maître de la vie spirituelle, que sa vie austère et sa fervente piété illustraient, me paraît un des premiers psychologues, prince au double sens, des expériences religieuses et mystiques. L'Egypte est ainsi le berceau de la théologie mystique proprement dite. Nul que je sache, avant Macaire, ne l'avait aussi complètement aménagée, ni créé sa terminologie. Evidemment il doit beaucoup à Origène et à Clément

(1) MIGNE, *P. G.*, t. XXXIV, p. 405.

d'Alexandrie, mais il ne s'adonne pas si exclusivement à une gnose spéculative. C'est un anachorète, voué aux exercices spirituels, tout à la pratique de l'ascèse. Pendant soixante ans il habite le désert de Scété, en cette vallée du Nil, où la contemplation de la nature lui a fourni plus d'une comparaison. Là, dans cette solitude, les âmes recueillies, et repliées sur elles-mêmes par l'examen attentif de leurs défauts ou de leurs progrès, deviennent aptes à nous livrer ce qu'elles apprirent d'expérience. Or Pallade écrit dans son Histoire Lausiaque: « Ce Macaire était, dit-on, un saint aux fréquentes extases, et s'il n'était tout en Dieu, tout adonné aux choses célestes. »

Parmi l'abondante littérature ascétique de ce temps (1), peut-être trouverait-on quelque chose de proprement mystique dans certain *Diadochos,* qui vivait croit-on, dans l'ancienne Epire, sur la fin du IVe siècle. Il a laissé un ouvrage sur la *Perfection spirituelle* où dom Besse signale « une élévation et une clarté qu'il serait difficile de rencontrer ailleurs à cette époque » (2). On ne peut ignorer non plus saint Isidore de Péluse, et saint Nil, qui avait rempli les fonctions de préfet du prétoire à Constantinople, et que l'abbé Battifol appelle « le plus cultivé des auteurs de cette époque ». Mais encore est-il que toute la tradition se trouve condensée en un chef-d'œuvre plus connu, de Cassien. Nul autre ne semble égaler Macaire, en qui dom Besse reconnaît « toutes les formes de la vie mystique avec ses nuances les plus délicates ». L'auteur, dit-il, « parle à des hommes qui tendent à ce degré de la perfection religieuse où Dieu se communique aux âmes dans les épanchements de l'oraison, et l'effusion des grâces les plus élevées. En exposant l'action de l'Esprit-Saint dans les cœurs, il sait donner des aperçus variés, élevés et touchants, sur la grandeur et la noblesse du chrétien régénéré en Jésus-Christ ».

Nous ne nous en étonnons que davantage du délaissement où se trouve relégué, en France particulièrement, malgré ces courtes mentions honorables, un chef-d'œuvre trop peu connu. Jean Cassien, au contraire (né en 360), eut une vogue

(1) Dom Besse, *Moines orientaux,* ch. x.
(2) *Centum capita de Perfectione spirituali,* P. L. LXV.

prolongée, très méritée d'ailleurs, et n'a jamais cessé d'être estimé, traduit, loué et conseillé. On n'a cessé de le lire et de le citer, et au XIXe siècle encore Lacordaire l'a loué, et la traduction de M. Cartier permet à tous d'aborder aisément ses exquis dialogues. C'est un écho admirablement informé, un esprit sage et pondéré, didactique, lucide, ami des régions tempérées, à la portée du grand nombre.

Makarios lui, décidément, est un maître, un créateur, un homme à qui sa propre sainteté donne une incomparable autorité. Soit qu'il en appelle à l'expérience, et il le fait souvent, soit qu'il expose ses interprétations doctrinales, il parle toujours comme quelqu'un « qui sait converser avec les hommes » selon la définition que l'évêque Synésius donne du véritable grec. Alexandrie et l'Egypte sont vraiment alors le confluent de trois mondes et de trois civilisations, l'orientale, la grecque et la latine. On y sait converser avec les hommes, et leur livrer sous forme humaine les nouveautés du message chrétien. C'est un moment plein de promesses avant l'écroulement de l'empire romain, et les menaces et le saccage de la Barbarie germaine.

Le souvenir du grand Macaire, est encore vivant aux lieux mêmes où il vécut. Dans les déserts de Lybie, très riches en dépôt de nitre, se trouvent le désert macarien et les monastères d'Abou-Makar. Malheureusement la tradition n'est pas toujours aussi explicite là où nous voudrions l'interroger, en particulier sur l'attribution des écrits dont nous allons déguster la moelle. C'est là une pierre d'achoppement fréquente sur la route de l'histoire des idées ascétiques et mystiques. La question de propriété littéraire reste volontiers assez vague, et souvent on donne plus d'égards aux fruits à produire dans les âmes, à l'utilité, qu'à la provenance, au souvenir de la source originale, et à la fidélité aux textes primitifs.

Quelles hésitations, quelles insolubles contestations, assaillent de scrupuleux érudits, attelés au dépouillement de l'œuvre multiforme concentrée autour du nom éminent de Jacopone de Todi. Non seulement le Stabat Mater, mais nombre

de Laudes, qui assurément participent de son esprit, de ses inspirations, de son accent, du son de son âme, ou bien ne sont peut-être pas de sa propre lyre, ou tout au moins ont pu subir des retouches variées.

Mais une remarque préliminaire nous paraît, avant toutes choses, à retenir. Quand bien même l'auteur d'une œuvre de prix ne nous a pas transmis son nom avec une indéniable certitude, ce n'est pas une raison pour que l'œuvre soit moins belle et moins bonne, et l'auteur de ces pages, quel qu'il soit, moins digne de notre estime, de notre gratitude, de notre sympathie. Or si un nom a été traditionnellement transmis, si quelque vraisemblance autorise à le maintenir en possession, il patronne utilement, nous semble-t-il, et commodément, la désignation d'une œuvre qui appartient à son temps, à son influence, à son esprit, et que la postérité lui a constamment reconnue.

Or, tel paraît bien le cas des écrits attribués à Macaire le Grand, à Macaire l'Egyptien: les cinquante « homélies pneumatiques » ou entretiens spirituels, ce qui est exactement le sens, et les sept opuscules, seconde série qui, en toute hypothèse, n'est qu'un remaniement et une compilation de la première. (Ajoutons aujourd'hui les sept nouvelles homélies publiées par M. Marriot, 1919.)

Il y aurait lieu d'étudier plus à loisir — et nous réservons cette question pour d'autres circonstances — la personnalité de Macaire de Scété et l'authenticité des écrits qui lui sont attribués. Depuis une douzaine d'années la critique en a repris l'examen. En 1908, à Bonn, J. Stoffels publiait *Die mystische Theologie Makarius*. Le P. Stiglmayr, S. J., a publié à Inspruck, en 1912, *Sachliches und Sprachliches bei Makarien von Ægypten*. Et Flemming: *De Macarii Ægyptii scriptis quaestiones*, Göttingen, 1911; et J. Drüseke, *Wochenschrift für Klass. Philol.* en 1912, etc., etc.

En somme, concluait M. Tixeront, dans son *Précis de Patrologie*, à propos des cinquante homélies spirituelles, « on en a contesté l'authenticité: cependant la critique leur est restée favorable; elles semblent bien dater, en tout cas, du IVe siècle et être originaires d'Egypte ».

Tout récemment dom André Wilmart, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (janvier 1920), a donné une étude et une édition critique du document nommé « la lettre » de Macaire, que signalait et attribuait à Macaire l'Egyptien, Gènnadius de Marseille en son *De Viris illustribus*. Il indique incidemment la genèse des « homélies », et leur origine semblable à celle de la « lettre ».

Les enseignements des ascètes les plus vénérés circulaient, recueillis de leurs conversations, de leurs entretiens spirituels, en des recueils variés d' « apophtegmes ». Ce sont parfois de brèves leçons, des dialogues rapides, des anecdotes expressives, réelles ou symboliques. Et parfois aussi ils prennent les proportions d'un discours, d'un petit traité.

C'est assurément une constatation plutôt inquiétante de voir une œuvre aussi remarquable que les fameuses Homélies spirituelles, inconnue ou du moins passée sous silence par tous ceux qui étaient qualifiés pour la signaler. Saint Jérôme, Evagre du Pont, Jean Cassien, qui se sont intéressés particulièrement au monachisme restent muets. Pallade, l'évêque d'Helenopolis, qui passa plusieurs années au désert, y arrivait peu après la mort de Macaire l'Egyptien, dont la renommée de grand contemplatif était dans tout son éclat. Il le dépeint comme un homme tout en Dieu, et souvent en extase. Il recueille maintes anecdotes qui ont cours, et nous laisse tout ignorer des écrits. Gennade, il est vrai, place Macaire l'Egyptien parmi les écrivains, mais il commémore seulement une Lettre à des novices de sa profession religieuse, sans mentionner ni homélies ni opuscules. Rufin garde le même mutisme singulier. Suidas, dans sa *Vie de Macaire,* ne cite point ses écrits mais ceux d'Evagre du Pont, son disciple. Jean Trithème classe Macaire parmi les écrivains, mais sans évoquer nominalement quelqu'œuvre que ce soit.

Encore est-il que si la critique des témoignages est pauvre pour confirmer les traditions des manuscrits qui nous sont parvenus, et se réfèrent au célèbre contemplatif de Scété, la critique interne des textes ne relève guère, semble-t-il, d'incompatibilité sérieuse pour faire échec à cette attribution.

A notre humble avis, il y a une harmonie très notable entre la « lettre », les « apopthegmes » et les « homélies ». On y sent une personnalité supérieure, très remarquable. Que les paroles de Macaire aient été recueillies par d'autres, que les écrits macariens aient été retouchés et remaniés, cela n'ôte pas l'empreinte d'un maître qui peut être dit véritablement l'auteur.

On s'est livré là-dessus à bien des conjectures. Oudin pensait devoir attribuer les écrits en cause à Marc l'Ascète, disciple de saint Macaire. Celui-là, ou un autre, il est certain que le texte grec porte parfois un *ephê,* un *phêsin,* qui s'expliquerait bien par l'hypothèse d'un secrétaire, d'un tachygraphe, d'un disciple rapportant les termes d'un autre.

Mais nul doute que d'aussi remarquables indications psychologiques sur les événements de la vie mystique, des conseils aussi profonds sur toute la vie spirituelle d'union à Dieu, d'ascèse et d'oraison, ne peuvent devoir leur origine à un esprit subalterne. Un remanieur de textes, de l'époque indiquée, tel Siméon que la postérité a surnommé le Métaphraste, a bien pu de la sorte déformer en les utilisant une foule de documents antérieurs dont il a composé ses *Vies des Saints*. Rien ne nous assure, en effet, que pareille aventure ne put adultérer l'œuvre primitive des Entretiens spirituels.

Mais rien ne nous oblige à rendre anonyme, et, pour ainsi dire, *res nullius*, une œuvre qui mérite toute notre attention. Provisoirement peut-être (bien que nous pensions assez stable ce provisoire), mais en union d'une tradition prolongée, les Entretiens spirituels et les Opuscules qui en dérivent, restent avantageusement patronnés par le nom du grand contemplatif et du sage et héroïque ascète que fut Macaire l'Egyptien, le disciple de saint Antoine. Et que l'œuvre de Macaire ait été recueillie ou mise au jour par un ou des disciples, elle a cela de commun avec celle d'Epictète dont les discours et les maximes, le manuel, furent rédigés par son disciple Arrien, — ou même avec les Ennéades de Plotin que nous devons à Porphyre. Sans parler des pages attribuées à sainte Catherine de Gênes, qui furent notées par ses amis et confidents, spécialement le notaire Hector Vernazza ; et les visions

d'Angèle de Foligno, passant par la plume du Frère Arnauld; le livre même du Dialogue de sainte Catherine de Sienne, dont les effusions doctrinales étaient recueillies par des secrétaires. C'est moins celui qui a tenu la plume qui importe que l'âme dont elles expriment la pensée.

C'est cette âme qui se révèle à nous dans la Doctrine spirituelle d'union mystique dont nous allons recueillir des fragments, pour en reconstruire une synthèse accessible et intéressante.

I

Expérience nécessaire

A la seule lecture des descriptions aux couleurs si vivantes, aux traits si nets et si incisifs, on devinerait l'homme d'expérience profonde, et qui parle d'expérience. Mais Makarios nous le dit assez (1) : « Les sages de la Grèce, exercés aux discours, et qu'un long usage accoutuma, sont habiles à manier leurs discussions. Les serviteurs de Dieu qui par un secours efficace de la grâce connurent les mystères divins, et sont riches en esprit, bien que sans apprentissage de dialectique ont en perfection un savoir divin (2). » Ne proclame-t-il pas d'ailleurs expressément qu'en certaines circonstances, il a goûté et expérimenté par lui-même ce qui rend l'homme parfait. *Eisèlthon eis to teleion metron en tisi kairois, kai egeusamên kai peîran eschon ekeinou toû aiônos* (3).

Ceux qui jouissent des richesses du Saint-Esprit, s'ils ont des entretiens spirituels, les puisent comme à un trésor personnel, et les communiquent à ceux qui les écoutent. Mais ceux qui ne recèlent pas dans leur cœur le même trésor, d'où découlent les biens abondants des pensées divines, et des mystères, et des paroles qui dépassent la portée humaine,

(1) Il me semble inutile de multiplier les guillemets. Je donne constamment les références, et je traduis sur l'édition Migne. La doctrine est textuellement empruntée à l'auteur.

(2) *De Elev. ment.*, 15.

(3) *De Char.*, 12.

ceux-là portent comme sur le bout de la langue des extraits de l'un ou l'autre Testament, où ils tirent une gloire personnelle de ce qu'ils ont entendu des hommes spirituels, labourant ainsi avec le bœuf d'autrui. Par de tels discours, il est vrai, ils peuvent charmer les autres, mais après les avoir émis ils ressemblent à des menteurs. Car tout revient bientôt au véritable auteur, et ils restent dans leur pauvreté première, eux qui ne possèdent point de trésor propre (1).

Ce devait être un usage fréquent, — car le saint homme y revient souvent, — de disserter sur la perfection, et l'impassibilité, à la manière des philosophes, et de faire quelque peu étalage d'une teinture de culture grecque. Les philosophes grecs, dit-il, peuvent avoir une éloquence éduquée et ceux dont « l'homme intérieur est gouverné par une vertu divine » peuvent être de locution rude, mais ils se réjouissent, ils exultent, en possession de la grâce divine, car ce sont des hommes vraiment pieux. Disputer de la liberté du cœur et de la perfection en sachant bien ce qu'on dit, cela est donné à bien peu (2).

Et pourtant, même pour les choses terrestres, chacun peut en parler en passant, superficiellement, ceux-là seuls en dissertent pertinemment qui en ont une notion intérieure. Ainsi chacun peut avoir son mot de *apatheia* et *teleiotêti*, mais en réalité et en toute vérité ceux-là seuls peuvent en fin de compte comprendre la voie parfaite et l'exposer, qui l'ont expérimentée en eux-mêmes. Ceux qui discutent des choses spirituelles sans expérience, ressemblent à un homme qui fait route par un été très chaud, en plein midi, par un chemin aride et désert. Tourmenté d'une soif brûlante, il peut imaginer une source fraîche, coulant tout près, et lui versant une eau très douce et très pure; et se figurer qu'il se baigne et se désaltère. Ou bien encore, ils ressemblent à un homme qui sans avoir jamais goûté de miel, s'efforce de décrire aux autres sa suavité (3).

(1) *De Char.*, 5.
(2) *Hom.*, XVII, 10.
(3) *De Elev. ment.*, 17, 18.

Plus énergiquement encore il dira : « Celui-là est semblable à une courtisane de lupanar, ornée de perles et vêtue de soie, qui s'offre à tous, et voudrait tenir discours de sainteté, sans connaître la chose même, et les œuvres de sainteté (1). »

Autre chose est en effet d'avoir quelque notion des choses spirituelles et d'en discuter, autre chose est de posséder en substance et en acte, et dans les certitudes de la foi, dans l'homme intérieur, dans son âme, la grâce, la sagesse, l'efficace du Saint-Esprit. De même que c'est autre chose de parler de pain et de table, ou de manger et de se rassasier, autre chose de discuter d'un breuvage d'exquise suavité, autre chose de le puiser à la source; autre chose de disserter de la guerre et d'athlètes courageux, autre chose de partir en guerre, d'en venir aux mains avec l'ennemi et de remporter la victoire (2).

II

1. *La grâce d'union.* — 2. *Sa description.* — 3. *Conséquences psychologiques.* — 4. *Formes diverses de cette grâce.* — 5. *Excellence de cette union.*

1. Or quelle est cette expérience qu'il place si haut et dont le seul éloge fait pressentir la valeur ? En quelques traits empruntés nous allons la retracer. Tous les livres de mystique, fussent-ils perdus, ce maître incomparable suffirait à la reconstituer. Peu de gens ont l'air de s'en douter, même très versés dans les études mystiques.

Il arrive parfois, nous dit ce divin Makarios, qu'à peine on a fléchi le genou, le cœur surabonde d'une divine opération, l'âme se réjouit en Dieu comme une épouse avec son époux. Il arrive que lorsque après une journée, toute occupée d'affaires, on n'aura pu donner qu'une heure à la prière, à ce moment même l'homme intérieur est comme saisi et retenu

(1) *Hom.*, XVII, 9, 12. C'est le goût divin qui manque: *(en geusei tini kai plérophoria.*

(2) *Hom.*, XXVII, 12.

captif dans la profondeur infinie de l'éternité. Une secrète et ineffable volupté le délecte de telle sorte que l'esprit stupéfait demeure suspendu, et dans un sublime ravissement (*ekplêttesthai meteôrou*). L'oubli de tout ce qui est de la terre envahit les sens intérieurs. L'âme s'envole avec sa prière. Mais un tel état ne peut durer; sans quoi l'on ne pourrait avoir soin de ses frères et les servir (1).

Dieu miséricordieux se fait petit pour s'unir à l'âme fidèle, pénètre notre corps, se mêlant à eux, se faisant corps pour ainsi dire, et s'unissant en un seul et même Esprit. Une telle âme vit de la divinité du Christ, toute enfin à la vie immortelle, et jouit d'une infinie volupté, d'une gloire ineffable. Dieu devient en elle un feu consumant tout ce qui s'y glissa d'étranger. Elle devient joie, paix, repos inexprimable. Dieu s'incorpore comme une nourriture spirituelle, un vêtement et un ornement d'indicible splendeur, et remplit ainsi l'âme d'allégresse spirituelle (2).

La vie de cette âme est toute reposée dans cette union mystique et ineffable, dans cette participation du roi supracéleste. Cet Esprit nous parfait et nous consomme, et consumant toute souillure présentera au Christ nos âmes pures et immaculées comme des épouses vraiment belles. Le Seigneur, époux parfait, élève l'âme, épouse parfaite, à une sainte, une secrète et sans tache communion nuptiale (*koinônia toû gámou*) (3).

Mais n'allez pas, en ces noces de l'époux et de l'épouse, imaginer des danses, des chants, des fêtes, rien de matériel et de terrestre. Tout cela n'est dit qu'en exemple et par accommodation. Ce qu'on désigne par là est ineffable, spirituel, et échappe aux yeux de chair. L'âme fidèle comprend, car la communion de l'Esprit-Saint, les célestes trésors, et les danses, et les fêtes des saints ne deviennent intelligibles et

(1) *De Char.*, 8-10.

(2) *De Elev. ment.*, 6, 7; *Hom.*, IV, 9, 10. Là se trouvent certaines erreurs, ou tout au moins certaines inexactitudes d'expression, dans l'usage du mot « corps ». L'âme ne lui semble pas purement incorporelle. Cependant en mainte circonstance il dit l'âme incorporelle.

(3) *Hom.*, IV, 15; XIX, 9; XLVII, 17.

manifestes qu'à ceux qui en ont l'expérience. Le profane non initié (*amuêtos*) ne peut même s'en formuler une idée (*oudé ennoêsai*) (1).

2. On s'efforce pourtant d'en prendre quelque idée pour soi ou pour les autres, pour ceux qui se retrouvent là ou qui s'encouragent vers cet heureux terme. Voilà pourquoi s'accumulent les images, les comparaisons, les rapprochements qui peuvent aider à saisir en partie. Tous les mystiques le feront à leur tour, et l'un des premiers, certes, ce Macaire l'Egyptien, que n'auront point connu les Thérèse ou les Jean de la Croix, a lutté comme eux avec le langage humain et rencontré avant eux des analogies, qu'ils reprendront souvent sans le savoir. Ecoutez plutôt : c'est un feu, une lumière, une onction.

Comme de la substance unique du feu, beaucoup de lampes et de flambeaux s'allument et resplendissent, ainsi les chrétiens même encore habitants de cette terre brillent enflammés par une nature unique, le feu divin. Comme le fer ou le plomb, ou l'or ou l'argent, jetés dans le feu, se dissolvent et perdent leur dureté native, changée en souplesse; et plus longtemps ils restent dans le feu, plus profondément s'altère et se transforme leur dureté naturelle par la vigueur ardente du feu; ainsi l'âme, régénérée par l'Esprit, change son habitude de nature, sa dureté de péché, écarte tout le superflu, et en son seul époux céleste qu'elle reçoit, elle se repose dans une fervente et ineffable dilection (2).

C'est là une grâce qui ne vient pas à notre gré, mais quand Dieu l'a voulu. Quand Dieu veut, en cette âme surgit ce feu brûlant toute impureté, toute passion étrangère. Quand il veut, naissent la joie et la paix, caressant et charmant cette âme. Pour remplir le cœur de l'homme d'allégresse et d'exultation Dieu passe en toute forme qu'il choisit. Il se transforme en nourriture et en breuvage, pour récréer par un mode indicible, et remplir l'âme de joie spirituelle. De cette table spirituelle Moïse approcha, et fut réconforté de délices abondantes, lorsqu'il demeura quarante jours sur la montagne (3).

(1) *De Char.*, 13.
(2) *Hom.*, XLIII, 1; IV, 16.
(3) *Hom.*, IV, 11, 12, 13.

Les chrétiens parfaits, oints d'une onction céleste, parfumés d'un chrême divin (*epouranion chrisma chriomenoi*), deviennent comme des rois et des prophètes des célestes mystères. Bien plus, ils sont fils et seigneurs, enchaînés et captifs de Dieu, des crucifiés, des consacrés. Par cette onction même, faite de l'huile d'une céleste et spirituelle exultation, — qui n'est point l'huile terrestre tirée d'une plante et d'un arbre visible, mais coule d'une plante céleste, de l'arbre de vie qu'est Jésus-Christ, — ils reçoivent le signe de ce royaume éternel, de vertu sans limite, les arrhes et le gage du Saint-Esprit, l'Esprit lui-même, le Paraclet, ils deviennent initiés (*summustai*), du royaume céleste, ils entrent au palais du roi où sont les anges, et les esprits des saints, alors qu'ils sont encore de ce monde. Car bien que l'héritage entier, préparé pour eux dans cette éternité, ne leur soit pas encore départi, ils sont aussi certains par le gage déjà reçu que s'ils étaient déjà couronnés.

L'homme qui a goûté ainsi la douceur divine, en qui la grâce insérée se fondait avec l'âme, et à qui Dieu s'est livré tout entier, excelle autant au-dessus du vulgaire qu'un pâtre doué de raison a la prééminence sur son troupeau de brutes. Il a une autre sagesse, un autre esprit, une autre raison; il juge tous et n'est jugé par personne, selon le mot de saint Paul aux Corinthiens. — Par l'Esprit-Saint le péché est déraciné, et l'homme reprend la première forme du pur Adam. Mais il est plus haut qu'Adam, en cette apothéose qui le déifie. — De même que le Seigneur revêtit un corps, abandonnant son état de prince et son pouvoir, ainsi les chrétiens sont revêtus du Saint-Esprit, et jouissent de la paix. Les chrétiens comme le Seigneur peuvent être tentés du dehors, mais au dedans ils sont remplis de la divinité, et ne sont atteints par nul dommage, et nulle injure. Qui atteint ce degré est parvenu à la parfaite dilection du Christ, à la plénitude, au plérôme de la divinité (*eis to plêrôma tês theotêtos*) (1).

3. Ces délices, cette union, cette onction, cette lumière, ce

(1) *De Char.*, 23 ; *Hom.*, IX, 8 ; XXVI, 2 ; *Ibid.*, 15.

feu, sont tels que l'homme perd la pleine possession de lui-même, et des sens. Il est absorbé, et Makarios indique clairement des phénomènes d'extase, ou même de lévitation, suites accidentelles de la grâce reçue.

Quand la petite lumière naturelle qui resplendit dans l'âme s'ouvre à cette lumière qui jaillit de nos profondeurs les plus intimes, tout l'homme absorbé par cette douceur et cette contemplation (*glukutêti ekeinê kai theôria*) paraît à peine maître de lui. Il est comme un fol et un insensé par suite des délices inusitées d'amour et de volupté, et de la profondeur des mystères où il est initié. Il arrive souvent en de telles occurrences qu'il atteigne les degrés les plus hauts de la perfection, et soit libéré du péché et de toute souillure, momentanément (1).

Ceux à qui il arrive en véritables fils de Dieu de porter en eux la splendeur du Christ, sont régis de diverses façons par l'Esprit-Saint, et caressés par sa grâce dans le secret du cœur. Tantôt ces saints sont reçus et rassasiés à un festin somptueux; tantôt ils jouissent comme l'époux avec son épouse d'une joie spirituelle; tantôt ils sont portés à la manière des anges incorporels avec une telle légèreté et agilité, qu'ils ne se croient plus alourdis par leur corps. Tantôt exhilarés et enivrés comme d'un breuvage ils exultent de l'ineffable ivresse des mystères de l'Esprit. Tantôt accablés de deuil et de pleurs ils gémissent pour le salut des hommes, pressés par un grand amour envers tous. Souvent ils sont embrasés d'un tel amour, dont la volupté ne se peut exprimer par des mots, que leurs désirs vont à recevoir et embrasser, dans les entrailles de la charité, tous sans distinction. Parfois ils se méprisent tellement qu'ils se jugent inférieurs à tous, et voudraient être les derniers de tous. Parfois ils s'absorbent dans une joie inénarrable de l'Esprit, tels des héros vêtus d'armures royales, se rendent à la guerre avec l'espoir certain de la victoire, et foulent déjà aux pieds d'invisibles ennemis. Tantôt l'âme repose dans un souverain silence, et une tranquille paix, possédée de merveilleuses délices spirituelles,

(1) *De Char.*, 9.

jouissant d'une ineffable sérénité et d'une abondante plénitude. (*Edonê katochoi thaumasia, euthênia.*) Tantôt par une certaine intelligence et une sagesse divine et la science insondable du Saint-Esprit elle est éclairée sur ce que la langue ni la bouche ne peuvent exprimer (1).

4. Tout est là en vérité. D'ailleurs bien que notre auteur ne distingue pas souvent des degrés dans les expériences mystiques, — dont plus tard on a tant abusé en les multipliant sans grande utilité, ou sans raisons plausibles, — il indique cependant, outre toutes les variétés des formes et des expériences de cet amour infus, des différences notables entre *aisthêsis*, le goût, le sentiment; *orasis*, la vision; *phôtismos*, l'illumination; *apocalupsis*, la révélation. Et voici comment il l'entend (2): « Celui qui jouit de l'illumination est plus grand, reçoit plus que celui qui goûte seulement, il voit en lui la certitude des visions. Mais autre chose de plus grand est la révélation, par laquelle de grands mystères de la divinité sont dévoilés à l'âme. » Ce sont en soi des dons plus abondants les uns que les autres, mais on ne nous les montre pas en progression linéaire, comme se suivant l'un l'autre. « Dans ce degré supérieur les yeux illuminés voient même l'image de l'âme, comme nous voyons le soleil, mais très peu l'ont éprouvé. »

Toutefois il le remarque fort bien ailleurs: Cette irradiation du Saint-Esprit n'est pas seulement une révélation de pensée, une illumination de la grâce, mais c'est une émanation certaine et continue dans les âmes d'une lumière substantielle et réelle. Cette lumière dont saint Paul fut entouré, et qui le souleva au troisième ciel, et le rendit auditeur des mystères ineffables, n'était *pas seulement illumination de l'intellect et de la connaissance, mais radiation substantielle*

(1) *De Char*, 6; *Hom.*, XVIII, 8. Certains passages reproduits dans les homélies et les opuscules sont plus ou moins complets ici ou là. Il n'échappera à personne que cette page remarquable indique la plupart des états mystiques: quiétude, ivresse, union, secrets de l'extase.

(2) *Hom.*, VII, 5, 6.

dans l'âme de la vertu dynamique du bon Esprit (1). — Lorsque Marie, qui l'aimait, se tint prosternée à ses pieds, le Seigneur ne communiquait pas simplement des paroles, mais il lui départissait une vertu cachée de sa substance. En effet, les paroles que Dieu adressait à Marie dans une souveraine tranquillité étaient esprit et vie. Elles pénétraient de cœur à cœur, d'âme à âme, d'esprit à esprit, et la vertu divine devenait parfaite dans le cœur de Marie. Car cette vertu quelle qu'elle soit, réside, pénètre, il s'en fait une possession qu'on n'enlève pas (2).

Puis il ajoute, fort sagement, — et c'est à noter pour ceux qui confondent formes de grâces, et degrés, — qu'à la vérité tout est facile à Dieu, il a mille modes pour se communiquer. A chacun des saints ancêtres il apparut comme il voulut, comme il le jugea convenable, autrement à Abraham, autrement à Isaac, autrement à Jacob, etc., pour les réconforter, les sauver, les amener à la connaissance de lui-même. Tout lui est facile, et quand il veut, quand il lui plaît, s'abaissant et se transformant, s'adaptant à un corps pour qu'à ceux qui l'aiment il se fasse voir dans la gloire d'une inaccessible lumière; et il apparaît, mû par un amour immense et ineffable, à ceux que sa grâce et sa puissance en ont rendus dignes (3).

5. Définitivement, et rien ne surpasse l'excellence de cette union, « la Trinité habite dans l'âme pure, non telle qu'elle est en elle-même, car nulle créature ne peut l'accueillir ainsi, mais selon que l'homme en a l'aptitude et la capacité » (4). De telles âmes sont les trônes de Dieu. « Si donc, dit ce grand maître, tu es devenu le trône de Dieu, le possédant déjà en toi, si ton âme est tout entière lumière, tout entière œil spirituel, si tu es nourri de cette nourriture spirituelle, si tu es rassasié de cette eau vive, et de ce vin spirituel qui réjouit le cœur, si tu as revêtu ton âme des vêtements d'ineffable

(1) Interprétation des faits, il est vrai, mais que l'auteur semble bien appuyer de l'autorité de son expérience.

(2) *De libert. ment.*, 22, 23; *Hom.*, XII, 16.

(3) *Hom.*, IV, 12, 13.

(4) *De Char.*, 28.

lumière; si de tout cela ton être intérieur a éprouvé l'abondance, tu vis de la vie éternelle, te reposant déjà avec le Christ. » (1).

On se souvient invinciblement du mot du poète: « Et votre gloire en moi s'est installée. » C'est en effet la gloire de Dieu qui rayonne dans l'âme, pareille à celle qui transparaissait jadis sur la face de Moïse, — dit notre auteur, — exemple et type ancien de la clarté dont Dieu avait orné le visage du premier homme. Ainsi les chrétiens, qui ont dompté et affaibli les passions, et les désirs mauvais, réduits à l'inaction, resplendissent en leur âme de la gloire du Saint-Esprit. Et remarquez bien ceci, c'est pour ce mot que je résume ce texte « ils la ressentent cette gloire et en sont parfaitement conscients, *en pasê aisthêsei kai plêrophoria pasê* (2). Leur sentiment s'accompagne de pleine assurance et de certitude. Certes voilà qui est à inscrire en lettres d'or, pour tout psychologue sans préjugés, en épigraphe de toutes ses études.

III

Dangers à éviter. Nécessité de l'humilité et du discernement

Toutefois cet état que nous avons écrit n'est point permanent et inamovible. L'homme ne demeure pas toujours au suprême degré de l'union divine, mais la grâce a ses vicissitudes pour des fins utiles. Tantôt la flamme est plus vive, et tantôt plus languissante; tantôt émettant une lumière plus claire, tantôt resserrant son éclat, ou même étendant un voile obscur: la lampe néanmoins brûle inextinguible, et ainsi des jours heureux alternent avec des jours malheureux. Suppose que tu obtiennes la perfection comme au douzième degré, tu pourras sentir comme une détente qui te replace au onzième (3).

(1) *De Elev. ment.*, 12.

(2) *De Pat. et dicret.*, 4.

(3) *De Char.*, 9, 10; *Hom.*, VIII, 4. L'auteur n'affirme pas du tout qu'il compte douze degrés de perfection, mais pour faire mieux com-

Les apôtres eux-mêmes, tout remplis du Saint-Esprit n'étaient pas exempts de soucis. A leur exultation et leur joie spirituelle succédait quelque crainte, même s'ils n'étaient point attaqués de tentations mauvaises. Car la grâce les gardait dans le droit chemin. Mais le libre arbitre subsiste dans les parfaits, et il n'est pas vrai, comme l'illusion en flatte quelques-uns, que les parfaits n'aient plus à attendre que le repos et l'affranchissement de tout souci. Dieu leur demande aussi que l'âme soit régie par l'esprit (1).

J'ai connu des frères, dit le bienheureux Macaire faisant appel à sa longue expérience, à qui après une grâce abondante les passions pendant cinq ou six ans semblaient totalement éteintes. Et alors qu'ils semblaient jouir de la tranquillité du port, soudain la malice s'élançait comme d'une embuscade, et les attaquait d'une telle furie qu'ils en tremblaient, et étaient consternés. — Tel frère priant avec les autres, saisi et enlevé par une force divine, vit la céleste Jérusalem, et ses demeures brillantes, et la lumière immense et ineffable. Il entendit même une voix proclamer: ici est le lieu où les justes se reposent. Enflé de cette vision, et s'élevant dans son esprit il tomba dans un péché grave, et fut impliqué en beaucoup de maux (2).

Que nul homme de bon sens n'ose dire: la grâce est en moi, je suis libéré du péché. C'est l'opinion de gens inexpérimentés. Voici ce qui se passe. Le soleil au ciel brille dans un air pur, mais est parfois obscurci de nuages, qui rendent l'air plus épais. Rien cependant, bien qu'il soit caché derrière, n'est altéré dans sa substance ou sa lumière; ainsi en est-il chez ceux qui ne sont pas entièrement purifiés. — Chez les parfaits même, quelque voile adhère à leur lumière, de telle sorte qu'ils n'ont point la jactance d'être à l'abri de tout péché. Le mur est abattu (ce mur qui fait obstacle à l'irrup-

prendre sa pensée, il fixe seulement l'imagination par une hypothèse concrète.

(1) *De Elev. ment.*, 16.

(2) *De Elev. ment.*, 14, 20 ; *Hom.*, XVII, 6, 14. Ne pas se prévaloir de ces dons, le saint y revient très souvent, et sous des formes variées.

tion de la marée divine) mais non tout à fait, ni pour toujours. Qui donc s'est avancé jusqu'au degré de perfection, où il a goûté et expérimenté la vie éternelle? Celui-là même qui reposé dans la grâce est parvenu aux mystères, aux révélations, à l'immense suavité de la grâce, le péché a encore quelque adhérence en lui. Pour moi je n'ai jamais vu un homme parfait, entièrement libéré (1).

Il arrive qu'après les grâces reçues on s'abstienne de tout péché visible. Mais la malice latente, qui se retire et se cache, parfois sans agir, pour paraître absente, trompe cet homme, et lui persuade à faux que son esprit est totalement purifié, et il s'enfle d'arrogance. Alors, à la manière des voleurs, le mal s'élance de ses retraites et terrasse l'imprudent. Si les hommes savent user d'embûches et de stratagèmes dans les guerres, combien plus la malice qui depuis tant de milliers d'années exerce ce rôle, et a corrompu tant d'âmes, sera-t-elle habile à tendre des pièges. La base de tout christianisme est donc de ne point se reposer dans le bien accompli, ni de se croire quelque chose, mais de persévérer à être humble et pauvre de cœur (2).

Ceux que l'Esprit a enrichis doivent se réputer pauvres. Car si un pauvre à qui le roi a confié un trésor, se fie à ce trésor étranger comme s'il était le sien, et s'élève, et prend des esprits altiers, le roi lui enlèvera son trésor, et le rejettera à sa pauvreté ancienne. Ainsi de ceux qui furent nantis de grâce, s'ils s'exaltent dans leur superbe, Dieu leur retire sa grâce, et ils restent ce qu'ils sont, des pauvres (3).

Aussi l'abbé Macaire avait-il grande réputation d'être humble. Revenant un jour du marais vers sa cellule, nous

(1) *Hom.*, VIII, 5. — Cf. *Hom.*, XXVII. Il faut recevoir les dons surnaturels avec la crainte sage de les perdre. Car le libre arbitre subsiste, et nous expose aux chutes. — Et *Hom.*, XXIX. Dieu accorde ou retarde les dons surnaturels par une sage providence, pour des effets de grâce divers.

(2) *De cust. cord.*, 9, 10. Ne pas se croire quelqu'un et commencer à faire le maître. *Oiêthê einai tis, kai arxetai didaskein.*

(3) *Hom.*, XV, 27.

content les *Apophthegmata Patrum,* il portait des rameaux de palmier. Or voici que sur son chemin le diable vint à sa rencontre armé d'une faux. Celui-ci voulut le frapper, mais ne put réussir. Tu as une grande puissance en toi, Macaire, fit-il, qui me retient. Hé! tout ce que tu fais, je puis le faire. Tu t'abstiens de nourriture, et moi aussi; tu veilles, et moi je ne dors pas du tout. En un seul point tu l'emportes. Quel est-il donc? interrogea l'abbé Macaire. L'autre répondit: Ton humilité! A cause d'elle, je ne puis rien contre toi.

Cette légende, en toute hypothèse, symbolise bien l'enseignement du maître. Même si vous avez reçu le goût céleste, dit-il, si vous êtes devenus participants de la sagesse divine, ne vous exaltez point cependant et ne vous estimez pas parfait. Comme un avare, en effet, le vrai chrétien désire d'autant plus qu'il a amassé davantage. Plus quelqu'un abonde des richesses de la grâce, plus il sent qu'il n'est qu'un pauvre. De tels chrétiens ne jugent pas leur âme précieuse, mais comme s'ils n'étaient rien, ils s'humilient devant Dieu, et se considèrent comme les serviteurs de tous les hommes. Une telle humilité plaît souverainement à Dieu, il habite une telle âme (1).

Oui, l'âme qui aime vraiment Dieu et le Christ, bien qu'elle ait enfanté mille œuvres de sainteté, se comporte comme si elle n'avait rien fait, à cause de son insatiable désir d'atteindre le Seigneur. Eût-elle consommé son corps de jeûnes et de veilles, elle se comporte comme si elle n'avait pas encore commencé le travail des vertus. Lui fût-il arrivé de recevoir des dons variés de l'Esprit, voire même la révélation des mystères célestes, elle juge d'elle-même, comme si présentement elle ne possédait rien, tellement est immense et insatiable sa dilection du Seigneur. Mais chaque jour, affamée et altérée, persévérant dans la foi et la dilection dans ses oraisons, elle désire souverainement les mystères de la grâce, et toute solidité de vertu; blessée de l'amour de l'Esprit céleste, brûlant du désir de son époux céleste, usant de la grâce qu'elle

(1) *De Char.,* 3.

a toujours en soi, pour exciter et aiguiser ses bons désirs, elle brûle d'être jugée digne de la mystique et secrète union du Saint-Esprit, en se sanctifiant (1).

Ces âmes tout éprises de l'amour et du désir de Dieu n'ont point tant besoin de l'admonition des autres pour tendre au désir du ciel et à l'amour de Dieu, même si elles éprouvent quelque diminution de son ardeur. Mais foncièrement attachées à la croix du Christ, elles se sentent chaque jour progresser et approcher du céleste époux. Blessées en effet du céleste désir, et affamées de vertu et de sainteté, elles attendent l'illumination de l'Esprit-Saint dans une souveraine et insatiable avidité. Même si leur foi a été assez vive pour pénétrer la connaissance des divins mystères, elles ne s'estiment en rien. Plus elles jouissent des dons spirituels, plus croissent l'avidité et le désir insatiable qu'elles en ont. Plus elles se sentent progresser, plus elles ont faim et soif de l'union et de l'accroissement de la grâce. Plus elles sont riches, plus elles se croient pauvres. De telles âmes comme embrasées deviennent dignes de la vie éternelle, de la libération des passions; et elles acquièrent en perfection, dans l'abondance de la grâce, l'illustration et la jouissance de la secrète et ineffable union mystique de l'Esprit-Saint (2).

Telle une vierge riche et fiancée, quelques dons qu'elle ait reçus avant le mariage, ne se repose point en eux, jusqu'à ce que le temps des noces arrive et qu'elle jouisse de son époux; ainsi l'âme choisie comme épouse reçoit des arrhes, une dot de l'Esprit, les charismes, mais elle ne se repose pas en eux, jusqu'à ce que l'union plénière suive, c'est-à-dire la dilection qui ne passe pas, qui rend exempts de toute passion et de tout trouble ceux qui la désirent. Ou encore tel un enfant orné de perles et de vêtements de prix, dès qu'il a faim, n'en fait plus grand cas et met tout son soin à s'emparer de la nourriture de la mamelle, ainsi en advient-il pour les dons spirituels de Dieu (3).

(1) *Hom.*, X, 4.
(2) *Hom.*, X, 1, 2.
(3) *Hom.*, XLV, 8.

Voilà comment leur humilité garde ces héros favorisés de hautes grâces, et aussi leur discrétion, leur discernement si recommandé par les maîtres. L'homme adonné à la vertu doit savoir discerner les illusions du démon, si spirituelles qu'elles soient, de l'élan de l'Esprit-Saint. Ils le pourront facilement. Car Satan, même s'il offre de splendides visions, ne peut fournir aucune bonne œuvre. L'âme qui n'est pas dépourvue de discernement, aussitôt qu'elle éprouve l'un ou l'autre, remarque assez aisément la différence. Le vin et le vinaigre ont le même aspect, mais quand la langue explore, le palais distingue bien l'un de l'autre. Ainsi l'âme a un sens spirituel et un goût qui peut distinguer les charismes de l'Esprit-Saint des phantasmes de Satan (1).

IV

L'ascèse des parfaits

Il ne nous reste donc plus qu'à apprendre comment, par l'ascèse et l'oraison, on se prépare aux divines visites et à en garder les fruits. Posons bien en principe, tout d'abord, avec notre guide expérimenté, qu'aucune œuvre extérieure n'y suffit, sans la garde du cœur, sans la mort intérieure du crucifié.

Ce n'est pas assez, dit-il, d'avoir renoncé aux choses visibles, d'avoir distribué ses biens, mais il y faut joindre de te libérer de la domination des passions. Tu possèdes une sagesse charnelle et la prudence dans les affaires, abdique cela aussi. Renonce de même aux justifications charnelles, sois humble et petit. Alors tu pourras être imbu de la folie prêchée par saint Paul et tu y trouveras incluse la vraie sagesse, non en des discours bien peignés, mais dans la vertu de la croix (2).

Rien ne sert d'être versé dans les vertus extérieures, psalmodies, jeûnes, veilles, si tu ne parviens à ce point que

(1) *De pat. et discr,* 13.
(2) *De Char.,* 1.

l'énergie mystique du Saint-Esprit ait ainsi achevé en toi, que son sentiment parfait et son repos spirituel ne déborde en toi. Le jeûne est bon, la veille est bonne, tout exercice est bon, mais ce sont des préludes, pour ainsi parler, de la vie d'amour pour Dieu, et il est insensé de mettre en eux seuls sa confiance (1).

Le palais du roi a bien des demeures, des chambres et des vestibules, et des conclaves intérieurs, salons où le roi lui-même réside, où sont déposés sa pourpre et ses trésors. Insensé est celui qui entrant dans l'atrium s'imagine être parvenu jusqu'au roi et, pour ainsi dire, jusqu'au cœur du palais. Appliquez aux spirituels: ceux qui jeûnent, qui veillent, qui prient, qui psalmodient, sont entrés dans les vestibules et les premiers aîtres, non dans les chambres intérieures où gisent la pourpre et les trésors, c'est-à-dire ils ne sont pas parvenus à la perception même de la paix (2).

La volonté de Dieu est que nous acquérions une parfaite purification du péché, la libération de toutes les passions, et que nous atteignions le sommet des vertus. Telle est la pureté du cœur, et la sanctification, que doit opérer en nous l'inhabitation de l'Esprit divin et parfait. (*De perf. spir.*, 2.) Aussi notre Macaire insiste beaucoup sur la garde du cœur et le devoir de préserver l'âme de toute contagion, même de pensées, mauvaises ou profanes. L'agriculteur diligent laboure d'abord, arrache les épines et répand ensuite la semence. Ainsi celui qui espère recueillir en lui la semence de la grâce doit d'abord purifier le champ de son âme, pour que la semence de l'Esprit-Saint tombant en lui y soit féconde. (*De lib. ment.*, 4.)

Les secrètes blessures du cœur, très difficiles à guérir, ont un seul remède, une parfaite conversion vers Dieu, dans la prière et dans la foi, avec l'aide du Saint-Esprit. L'âme qui reconnaît ses blessures et les ténèbres où elle est, est vraiment humble, pauvre de cœur, et demande sans cesse à son seigneur de la délivrer, elle supporte les travaux, ne prend

(1) *De Char.*, 29, 30, et *De Cust. Cord.*, 12.

(2) *De Cust. Cord.*, 11. De là encore la tentation de se croire quelqu'un à cause de ces observances liturgiques: *oti eimi tis.*

nulle délectation dans les biens terrestres et place toute sa confiance dans le bon médecin et ses remèdes. Elle ne se complaît pas dans ses blessures, ou les cicatrices des passions, elle n'excuse pas ses fautes, et Dieu n'ayant pas égard à sa difformité vient, la pare, et elle n'est plus sujette à nulle vicissitude, elle est revêtue d'une beauté indélébile (1).

Elle poursuivra donc son œuvre, cette âme, avec patience et longanimité. D'abord se nourrissant de lait comme un enfant, puis progressant et croissant et enfin devenant parfaite. (*De Elev. ment.*, 19.) Qui lutte ainsi fortement, persévère, croit et cherche avec discrétion, est déjà en communion avec Dieu. Car, de même que celui qui regarde une femme et la désire a déjà péché dans son cœur, lisons-nous dans Saint-Mathieu, avant que son corps soit souillé, ainsi celui qui détourne son cœur du mal adhère à Dieu par le désir, brûle d'un amour persévérant pour Dieu et est déjà quasiment participant de Dieu. (*De pat. et discret.*, 8.)

Le but à atteindre est une véritable mort du vieil homme de péché par un renouveau absolu, par la conquête de toutes les vertus, par amour du Christ, et tout cela ne se fait point sans traverser de grandes épreuves.

La véritable mort est cachée au dedans du cœur: si elle est intérieure, l'homme est vraiment mort. Et si, dans le secret, il passe de la mort à la vie, il vit alors vraiment de vie éternelle et ne meurt plus. (*De cust. cord.*, 2.) C'est la loi qu'ont connue tous ceux qui ont suivi cette route de l'union à Dieu, qu'on l'appelle renoncement, mortification, crucifiement, tous ces termes que nous rencontrons dans la littérature des mystiques signifient cette substitution d'un moteur à un autre, de l'amour de Dieu à l'amour de soi, qui est envisagée comme une vraie mort.

L'âme qui veut vivre près de Dieu dans la lumière et le repos éternel, affirme Macaire, doit s'approcher du vrai pontife le Christ, et là être immolée, c'est-à-dire mourir au monde et à la première vie de ténèbres et de malice, et être transférée à une autre vie, divine celle-là, transformée en Dieu.

(1) *De Char.*, 16.

Anastrophên theian. (*Hom.*, I, 7, 8.) Nous ne pouvons autrement devenir participants du Saint-Esprit si, devenus parfaitement détachés de ce siècle, nous ne nous donnons tout entiers à l'amour du Christ. De telle sorte que l'âme dégagée de tout souci matériel ne vaque qu'à l'acquisition de ce but unique, et devienne digne que le Christ se fonde en elle en un seul esprit. (*De Char.*, 24.)

Ces âmes enflammées par la vertu de l'amour de Dieu, ne tolèrent point le moindre relâchement, mais totalement fixées à la croix elles éprouvent chaque jour en soi le sentiment de leur accroissement spirituel. Blessées de ce désir, affamées de justice et de sainteté, aspirant comme bouche ouverte toutes les vertus et l'Esprit divin, quelles que soient leurs acquisitions spirituelles, ellles croient n'avoir rien fait, et plus elles sont riches, plus elles se croient pauvres. De telles âmes reçoivent la grâce de la parfaite libération des passions, et l'illustration et la communion du divin Esprit dans la plénitude de la grâce. (*De char.*, 25, 26.) Mais elles parlent d'elles-mêmes si modestement et modérément qu'elles n'estiment pas même avoir encore posé les fondement de la vie divine. (*De char.*, 16.)

Or, cette parfaite libération, cette mort, ce crucifiement, cette sorte d'impassibilité, d'*apatheia* spirituelle, ne s'atteint pas sans traverser de grandes peines. De nombreuses tentations, de nombreuses épreuves, conduisent l'âme pas à pas à cet état, de telle sorte qu'elle résiste courageusement et fortement à toute tentation du mal, et n'en soit plus touchée (1). C'est à cela même que doivent lui servir toutes ses grandes consolations. Dieu donne à l'homme misérable et abject le goût de l'autre vie, d'un autre mets très suave; il lui montre sa gloire et les délices du roi, ineffables, célestes. Alors celui-ci, comparant les biens spirituels avec ceux du monde, méprise tout, le cœur fixé et attentif aux trésors du roi du ciel (2).

Voilà pourquoi tout le reste ne le touche plus. Un frère

(1) *Passim*, et *Hom.*, X, 5 ; XII, 5.
(2) *Hom.*, VII, 1.

consulta l'abbé Macaire, nous rapportent les *Apophthegmata Patrum* (1), et lui demanda: « Abba, dis moi, de quelle manière serai-je saint ? ». Le vieillard répondit : « Va aux sépulcres et accable les morts de malédictions ». L'autre y alla, jeta des pierres et des injures, et de retour rapporta à l'abbé ce qu'il avait fait. Alors Macaire s'enquit : « Ne t'ont-ils rien répondu ? ». Et l'autre : « Non, rien ». Le vieillard lui dit : « Va demain, à nouveau, et comble-les d'éloges ». Le frère le fit, les loua, les apostropha : « O apôtres! ô saints! ô justes! ». Et il revint vers le vieillard et lui conta toutes ces louanges. Celui répéta : « Ne t'ont-ils rien répondu ?» . Et le frère : « Pas du tout ! ». Alors le vieillard : « Tu vois, de quelque injure que tu les accables, ils ne répondent pas, de quelque louange que tu les exaltes, ils n'en sont pas émus. De même, si tu veux être saint, sois un mort, à la manière des morts n'estime ni les injures des hommes, ni leurs louanges. Ainsi ton âme sera sauvée. »

Evidemment, on n'arrive pas du premier coup à ce sommet. On s'exerce peu à peu à toutes les vertus, qui se tiennent comme par un nœud, et font ainsi une sorte de chaîne spirituelle (2). Il faut proportionner l'effort à ses forces. Que ceux qui sont encore pour ainsi dire dans l'enfance et ne peuvent livrer totalement leur âme à cet amour, s'exercent à la discrétion, à l'observation des commandements sans attendre de récompense des hommes, sans murmure, sans superbe, sans négligence, sans lassitude. Qu'ils soient portés ainsi par degrés des petites vertus à de plus grandes. L'offre même d'un verre d'eau fraîche ne reste pas sans récompense (3). Qu'ils veillent sur leur pensée, leur conscience, leurs affections. Que tous cherchent Dieu sans s'inquiéter de trouver autre chose que ce qu'il leur donne, qu'ils s'aident selon leurs forces, comme fait un enfant, comme fait un malade: chacun selon son pouvoir et sa grâce.

(1) On retrouve l'histoire, accompagnée de doctrine et d'exhortation, et tout à fait dans la teinte des Homélies (*P. G.*, XXXIV, col. 59) au Livre second des *Vies des Pères de Rosweyd.*

(2) *De Cust. Cord.*, 8.

(3) *De Orat.*, 7, 8.

L'enfant qui ne peut rien de parfait, qui ne peut de ses propres pas aller vers sa mère, se roule pourtant, il crie, il pleure, il cherche sa mère. La mère, touchée de miséricorde, met sa joie en son enfant, dont l'effort et les vagissements expriment le désir. Et puisque l'enfant ne peut l'atteindre, elle s'approche néanmoins, attirée par ce grand désir et par l'amour de son petit, elle l'embrasse, elle le caresse et le nourrit avec une souveraine dilection. Ainsi fait la bénignité de Dieu à l'âme qui s'approche vers lui, pleine de désir. Avec une dilection bien plus grande, et la bénignité propre à sa nature, il vient adhérer à elle, pour ne plus faire qu'un Esprit (1).

Retenu par la maladie ou la fièvre quelqu'un sera jeté sur un lit, son corps ne peut agir, mais son âme ne reste pas oisive, elle s'inquiète, elle prend soin de ce qu'il faut faire, désire le médecin, lui dépêche ses amis. Ainsi l'âme rendue infirme par ses passions et réduite à la langueur, s'approche de Dieu dans la foi et lui demande son secours. Elle renonce à cette première vie perdue, et bien que pressée de l'antique maladie, et incapable des œuvres de vie, elle peut cependant prendre souci de ce qui concerne la vie, elle peut crier vers Dieu et désirer le véritable médecin (2).

V

De l'Oraison

C'est dire toute l'estime de la prière inculquée par ce grand maître. Tel est le commencement et le sommet, dit-il, l'assiduité à la prière, à l'oraison. L'oraison nous conduit, nous appelle, nous aide, par une communication de mystérieuse énergie, et nous obtenons d'unir notre esprit à l'intention de parvenir à la sainteté par l'ineffable amour du Seigneur (3).

Prenez donc garde à ne point prier avec paresse, sans fruit salutaire de justice, priez sans relâche, avec persévérance.

(1) *Hom.*, XLVI, 5, et XXXI, 4.
(2) *Ibid.*, XLVI, 2.
(3) *De Orat.*, 1. *Hom.*, XL, 2.

sans rien céder de votre ardeur, sans distraction dans vos pensées, mais aussi sans user de clameurs turbulentes et inconvenantes, mais avec un ferme propos, certain et immuable, dans la paix et la tranquilité, plutôt comme le bruissement d'un air léger, que d'une voix haute et criarde, en des cris importuns (1).

On demandait un jour à l'abbé Macaire, disent les *Apophthegmata Patrum*, comment il fallait prier. Le vieillard répondit : « Il n'est pas besoin de beaucoup de paroles, il suffit d'étendre les mains, de s'écrier: Seigneur, comme vous le voulez et comme vous le savez, ayez pitié ! Si les tentations viennent à vous, dites: Seigneur, à mon secours ! Il sait ce qui convient, il aura pitié de vous ».

Mais par dessus tout le saint homme conseille de chercher Dieu, sans inquiétude, sans souhaiter autre chose que ce qu'il donne, et d'en user au fur et à mesure. Il ne faut point tant scruter par des investigations anxieuses, dit-il, prends et jouis. Mange du pain que tu rencontres et oublie toute la terre, va aux rives du fleuve et bois, selon ton besoin, va-t-en et ne cherche pas d'où il jaillit, comment il coule. Regarde la lumière du soleil et ne demande pas curieusement quelle quantité de lumière il contient, ou sous quel signe il se lève.

Ce qui te profite, prends-le, utilise-le. Le petit s'approche du sein de la mère, il suce et se nourrit. Il ne sait pas scruter de quelle source ou de quelle racine le lait lui afflue ainsi. Il suce le lait, il épuise la mamelle, qui de nouveau se remplit; et ni la mère, ni l'enfant ne savent comment cela se fait (2).

(1) *De Orat.*, 3, 4. *Hom.*, VI, 1, 2. *En êsuchia, kai eirênê, kai katastasei pollê. Kai anapausei.* Tous les termes qui peuvent suggérer l'impression de quiétude sont accumulés. —Cf Dom Besse (Ch. XVI, *La prière et la liturgie*, p. 328). L'auteur rappelle les préjugés des moines qui s'imaginaient que leurs cris arriveraient plus vite au cœur de Dieu. Il signale les avertissements de saint Macaire sur une méthode « si peu conforme à l'humilité » et semblant ridiculement appeler de force « des faveurs qui ne pouvaient être sollicitées sans indiscrétion ». Saint Nil a condamné, lui aussi, ces cris inconvenants et déraisonnables. Cet abus n'était donc ni rare ni exceptionnel. (Voir *Hom. nouvelles*: Marriot, LI, 3 (*en pleiosi kai aprepesi kraugais*).

(2) *Hom.*, XII, 12.

Voilà pour mettre un terme à nos questions indiscrètes. Pure sagesse de saint, qui au lieu de tant s'analyser inutilement, sans se perdre de vue, sait bien selon le mot de son maître, le grand Antoine : « La prière n'est pas encore parfaite, si l'on s'aperçoit qu'on prie ». Les méthodes de l'oraison des parfaits ne s'enseignent point, elles se manifestent par l'opération de l'esprit, qui, selon le mot de saint Paul, prie en nous par des gémissements ineffables. Ceux qui ont besoin d'en savoir plus long le trouveront dans les deux conférences de Cassien avec l'abbé Isaac.

Jules PACHEU.

LA MAITRISE DE SOI

ET LA RÉFORME DU CARACTÈRE [1]

LA STRUCTURE DU CARACTÈRE INDIVIDUEL

Mesdames, Messieurs,

Suivant l'expression de W. James, nous avons plus d'un « mètre » pour mesurer la valeur d'un homme : nous avons son intelligence, son cœur, sa fortune ou sa situation, — et même son étoile. Mais ces mesures-là ne sont ni les plus directes, ni les plus exactes. La vraie mesure d'un homme, c'est la maîtrise de soi, la domination de sa raison et de sa volonté sur la mobilité des impressions et la violence des instincts, la dignité de sa vie, la conformité de sa conduite à des convictions fermes et à des principes invariables, l'effort moral dont il est capable pour vaincre la difficulté, regarder en face l'infortune, se montrer plus grand qu'elle, et, quoi qu'il arrive, rester dans le devoir, gardant sa foi et son espérance. C'est par là qu'il prend rang parmi les « maîtres et les seigneurs de la vie », et, quand il s'agit de vie surnaturelle, parmi les saints.

Cet homme est un caractère. Il a réalisé en lui la plénitude de la liberté et de la personnalité. On dirait que cet affranchi

(1) Cours et conférences de la *Revue de Philosophie*, à l'Institut catholique de Paris, du 11 février au 24 mars 1920.

se meut naturellement dans toute la sphère du bien, tant il s'y meut avec aisance.

Les caractères sont rares. Sur mille hommes en trouverait-on un qui fût un caractère? Ne confondons pas *être* un caractère et *avoir* un caractère. Nous avons tous un caractère; mais nous ne sommes pas tous des caractères. Nous naissons avec un caractère; mais pour être un caractère, il ne suffit pas de naître, il faut souvent transformer l'héritage reçu et il faut toujours le développer en grandeur morale. « Il y a du Phidias en chacun de nous, a dit un écrivain qui ne fut pas toujours si bien inspiré. Chaque homme est un sculpteur qui doit corriger son marbre ou son limon, jusqu'à ce qu'il ait fait sortir de la masse confuse de nos instincts grossiers un personnage intelligent et libre, le juste. »

Quelle influence pouvons-nous exercer sur notre caractère? Dans quelle mesure nous est-il possible d'en être les auteurs?

La réponse à cette question capitale, qui intéresse au plus haut point notre vie morale, dépend en partie de la *structure* même du caractère.

Le caractère est la formule psychologique de l'individu. Il représente sa manière propre de sentir, de comprendre et de vouloir. Des personnes placées dans les mêmes conditions extérieures, devant les mêmes objets, réagissent différemment, elles ne sentent, ni ne pensent, ni ne veulent les mêmes choses.

Déjà dans la nature, on remarque les réactions individuelles. Les substances inorganiques, comme l'or, le plomb, le fer ou le zinc, ne se comportent pas d'une manière uniforme sous l'action des mêmes agents. Les plantes de même espèce présentent des variétés; et celles de même variété, un nombre indéfini de différences individuelles. Les chiens de même race accusent des différences physiologiques, morphologiques et psychologiques très marquées. Mais nulle part l'individualité n'est accentuée comme chez l'homme, où se réunissent, à un extrême degré de complexité, les facultés de sentir, de penser et de vouloir; ces facultés avec les modalités

qui les diversifient, les conditions organiques dont elles dépendent, et les circonstances dans lesquelles elles s'exercent, constituent autant de sources de la différenciation individuelle et de la diversité des caractères personnels.

Le caractère apparaît comme un ensemble; il est le résultat de modelages successifs sous l'action d'un certain nombre de forces, dont les principales sont l'*hérédité*, l'*habitude*, l'*imitation*, l'*attraction psychologique*, la *profession* et l'*imagination*.

1° L'HÉRÉDITÉ. — Le caractère se constitue d'abord sous l'influence de l'hérédité.

Les sensualistes ont contesté cette influence au nom de leur théorie métaphysique de la *table rase*. Le caractère, pour eux, n'est pas plus inné que l'esprit; il résulte d'un ensemble d'habitudes attribuables au milieu social et à l'éducation. « Sur cent hommes, disait Locke, il y en a plus de quatre-vingt-dix qui sont bons ou mauvais, utiles ou nuisibles à la société par l'instruction qu'ils ont reçue; et c'est de l'éducation que dépend la grande différence aperçue entre eux. » Helvétius allait plus loin. Tous les hommes, d'après lui, naissent égaux et avec des aptitudes égales; « l'éducation seule fait les différences. » Ils ont même finesse des sens, même étendue de mémoire, même capacité d'attention, même puissance de s'élever aux plus hautes idées; la différence d'esprit ne dépend que des circonstances. Il y a quelques années, M. Draghicesco reprenait la théorie sensualiste, en la doublant d'une thèse sociologique, sinon socialiste. Il ne nie pas précisément l'existence des qualités héritées, mais il estime qu'elles sont condamnées à s'effacer de plus en plus et à se réduire à néant. Si l'individu n'est pas encore une table rase à sa naissance, il le deviendra un jour, grâce au progrès de la démocratie, qui unifiera tous les milieux sociaux par l'aristocratisation de la masse. « De la disparition graduelle de l'hérédité et de l'évolution progressive du mouvement démocratique résultera le nivellement absolu de l'humanité ennoblie (1). »

(1) HELVETIUS : *De l'esprit*, 3e discours. — DRAGHICESCO : *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, 1904.

Loin de nous l'intention de nier la part du milieu social et de l'éducation en particulier dans la formation du caractère. Mais son importance ne va pas jusqu'à remplacer le facteur personnel inné. D'abord les faits ne témoignent nullement de la diminution de l'hérédité; les enfants continuent à se distinguer les uns des autres par des aptitudes mentales très différentes; et d'un grand nombre d'entre eux on peut prédire qu'ils ne seront pas des génies. Quant à ceux qu'on pourrait appeler des candidats au génie, ils ne seront les élus du sort qu'au prix d'une forte dépense d'énergie personnelle. Ensuite, la démocratie peut gagner du terrain, elle ne supprimera ni les différences individuelles, ni les fortes individualités.

« Deux ouvriers parisiens, dit M. F. Mentré, diffèrent plus entre eux que deux nègres! La complexité du milieu social qui va croissant est plutôt une source de diversité que d'homogénéité. La communauté de la raison et de la culture n'interdit pas les divergences volontaires ou sentimentales qui donnent le branle aux esprits. » Bien plus, le coefficient social suppose le coefficient personnel. La vie sociale ne produit pas de génies chez les animaux, elle ne donne pas non plus du génie à tous les hommes, bien qu'elle agisse sur tous. Enfin la plupart des novateurs se trouvent en opposition avec la masse; ils ne sont donc pas l'expression purement passive, le simple reflet de leur milieu. L'homme de génie est avant tout actif, personnel, créateur. D'ailleurs, il est ordinairement précoce, comme le montre la biographie de la plupart des hommes célèbres: cette précocité n'est-elle pas la preuve de l'innéité ? (2).

Ne nous attardons pas aux théories de la table rase du caractère individuel. Il sera plus instructif d'interroger les faits et d'établir, à leur lumière, le prix de l'hérédité personnelle.

Nous naissons avec un *tempérament spécial* et un *type structural défini*. Quelques semaines après la naissance, au

(1) F. Mentré : *Le problème du génie*, dans la *Revue de Philosophie*, 1905, I, p. 677.

(2) E. Peillaube : *Les Images*, p. 407.

premier éveil de nos facultés, nous manifestons des particularités psychologiques et morales, qui constituent notre caractère inné ou notre *naturel*. Nos ascendants immédiats ou médiats transmettent ainsi à chacun de nous, indépendamment des éléments communs qui constituent l'espèce, un héritage individuel double, que nous pourrons tenter plus tard de modifier et d'adapter à notre volonté, mais qu'il nous faut accepter d'abord: héritage de certains traits physiologiques et morphologiques, héritage de dispositions psychologiques et morales particulières; le premier est considéré comme la base du second (1).

L'existence du tempérament n'est pas douteuse; chacun a le sien. Mais, dans l'état actuel des sciences biologiques, il n'est pas possible de définir les éléments qui le constituent.

On sait que, pour les médecins grecs, le tempérament s'expliquait par le mélange et la proportion dans l'organisme de quatre humeurs fondamentales, qui entraient dans la composition du corps: le sang, la lymphe, la bile et l'atrabile. D'où, suivant la prédominance d'une humeur sur les trois autres, la théorie des quatre tempéraments: sanguin, lymphatique, bilieux et mélancolique.

En dépit d'hypothèses chimériques sur les liquides de l'organisme et les éléments constitutifs des corps, les travaux d'Hippocrate et de Galien font honneur à leur génie d'observation; ils sont d'ailleurs le fruit d'une longue expérience. Les vérités qu'ils renferment expliquent que la doctrine des quatre tempéraments, malgré des retouches continuelles au cours des siècles, soit restée la même, au fond, jusqu'à nos jours. On la retrouve en substance chez Kant, Lotze et Wundt, comme chez Cabanis et les médecins de la première moitié du XIXe siècle. La psychologie moderne l'a adaptée à son usage, s'assimilant une grande partie de ses observations sur les goûts, les aptitudes, les passions, les mœurs, les pré-

(1) Dans certains cas, on pourrait découvrir des traits physiologiques et morphologiques qui ne sont pas dus précisément à l'hérédité, mais à d'autres forces qui interviennent accidentellement dans la conception ou le développement intra-utérin de l'enfant.

dispositions morbides et le régime hygiénique propres à chaque tempérament, tout en demandant à la science biologique naissante des bases physiologiques nouvelles, pour remplacer l'ancienne théorie des humeurs.

Au XVIIIe siècle, Stahl et Haller avaient déjà porté des coups victorieux à la théorie humorale; ils ramenaient les différences psychologiques à des différences de structure et d'excitabilité des tissus. De cette idée sont sortis deux théories des tempéraments: l'une s'appuyant de préférence sur le développement des organes ou systèmes d'organes, l'autre sur l'excitabilité plus ou moins forte et rapide des centres nerveux et, en particulier, des centres de perception sensorielle et de motricité. La première théorie est trop vague; la seconde ne donne pas une explication suffisante des tempéraments, dont les diversités fondamentales tiennent à quelque chose de plus profond que les différences de force et de rapidité des vibrations nerveuses.

D'autres philosophes ont cherché, de nos jours, la base physique du caractère dans les phénomènes généraux de nutrition, l'assimilation et la désassimilation. La cellule vivante s'assimile la matière brute et se construit sans cesse à ses dépens; par un mouvement contraire, elle se désintègre à chaque instant et tend à se résoudre en produits de désassimilation. Suivant la prédominance de l'un ou de l'autre de ces processus, nous aurions les tempéraments d'*épargne* et les tempéraments de *dépense*. C'est la théorie de Fouillée. D'après Manouvrier, l'assimilation produit une énergie potentielle variable dans l'organisme et surtout dans le système nerveux; la différence des tempéraments proviendrait de la différence du potentiel.

Malheureusement, nous ne savons presque rien des processus d'intégration et de désintégration protoplasmiques, ni du travail qui s'accomplit dans les profondeurs des molécules nerveuses. Et nous restons toujours dans l'ignorance des éléments organiques qui composent le tempérament. Demander à l'embryologie ces éléments, faire consister le tempérament dans la prédominance d'un des feuillets embryonnaires sur les autres, soutenir que la prédominance de

l'ectoderme constitue le type nerveux; que celle du mésoderme produit des sanguins et des bilieux: et celle de l'endoderme, des lymphatiques; c'est affirmer sans pouvoir prouver, car on n'est pas en mesure de faire de pareilles constatations.

De ce qu'on ignore la composition du tempérament, on ne doit pas conclure qu'il faut se cantonner dans l'observation psychologique et étudier le caractère de ce point de vue seulement. Car, à notre avis, les modalités psychologiques du caractère se lient aux modalités physiologiques, et le caractère inné de chaque individu est subordonné à la complexion physiologique. C'est là le fait dominateur de l'éthologie, celui qui nous impose impérieusement la méthode à suivre.

L'individualité physiologique, selon nous, ne consiste pas uniquement dans le tempérament. Il nous semble qu'il convient de tenir compte d'un autre facteur: la construction structurale ou le type. Il en est dans le règne humain comme dans le règne animal, c'est surtout la forme qui est caractéristique et révélatrice. La structure ne paraît pas être la conséquence du tempérament physiologique, c'est toute autre chose. La preuve, c'est qu'elle peut être en contradiction complète avec le tempérament; c'est ainsi qu'il existe des combatifs-lymphatiques très accusés.

Eugène Ledos, qui fut un admirable observateur, — quoi qu'on puisse penser scientifiquement de ses méthodes et de sa technique — a cru découvrir huit modes de construction crânienne (1), auxquels il a rattaché des traits psychologiques particuliers. En voici une idée.

Type carré, court, front perpendiculaire et bosselé: sensibilité et imagination peu développées, esprit positif, renfermé, plutôt triste, patient, dur au travail, c'est l'homme de labeur. — Formes arrondies jusqu'à l'exclusion des lignes droites, front arrondi et fuyant : imagination passive et rêveuse. — Type rond et gracieux, peau d'une délicatesse

(1) Eugène Ledos : *Traité de la physionomie humaine*, Paris, 1894. — Le R. P. J. Bulliot a systématisé les données principales de ce livre au *Congrès de psychologie de Paris*, août 1900.

extrême, muscles doux, labeur impossible: sensible, affectueux, amour des formes esthétiques, intelligence artistique, plus brillante que profonde. — Type rond et énergique, front curviligne fortement jeté en arrière, région temporale développée: actif, combatif, prédominance des passions violentes, comme aussi du dévouement jusqu'à l'héroïsme. — Type ovale, grêle, formes souvent anguleuses et aiguës: intuitif, vit de ses nerfs et par ses nerfs. — Type carré, anguleux, fait de lignes droites rigides: intellectuel réfléchi et raisonneur, théoricien, systématique, grand volontaire. — Type ovale, camée, avec quelque chose d'olympien: type rayonnant, fascinateur, entraîneur d'hommes, type synthétique, équilibré, harmonieux, nourrit une haute idée de lui-même.

Observons que dans la pensée d'Eugène Ledos, ces types ne sont pas rigides; ce sont des genres à espèces diverses, des points de repère autour desquels oscillent d'innombrables variétés. De plus, ils se combinent de multiples façons avec les tempéraments; en sorte que pour définir l'individu au point de vue physiologique, il faut déterminer les formes complexes et mélangées de structure et de tempérament qui y sont prédominantes.

Tout est encore à faire, scientifiquement, dans ce domaine; mais il semble qu'il y ait à chercher dans cette direction, si l'on veut approfondir les bases physiques de notre constitution psychologique native.

Le *naturel* est plus spécialement conditionné par des prédispositions organiques aux réactions morales.

Pour plus de clarté, distinguons trois sortes de réactions naturelles. Il y a d'abord les réactions aux excitations purement physiques; elles proviennent des réflexes de la moelle ou du bulbe, c'est-à-dire de mécanismes tout montés, composés d'éléments nerveux et musculaires associés. Il y a ensuite les réactions aux perceptions: réactions instinctives par lesquelles nous utilisons la perception; elles supposent des mécanismes cérébraux, beaucoup plus compliqués que les mécanismes médullaires et bulbaires des simples réflexes.

Ces deux premières catégories de réactions sont communes à tous les individus d'une même espèce et se rapportent à l'instinct de conservation. Les réactions de la troisième catégorie sont propres à l'individu: ce sont les réactions aux excitations ou perceptions morales. Elles supposent, aux différents étages de la moelle, du bulbe et du cerveau, des associations neuro-musculaires montées par l'ancêtre et transmises par l'hérédité. Ces mécanismes sont des prédispositions organiques à des mouvements ou du moins à des attitudes qui expriment nos tendances, nos désirs, nos impulsions ou nos instincts, et, d'un seul mot, notre manière de sentir. Nos différents mouvements sont ainsi imprégnés dans ce qu'ils ont de personnel.

Voici quelques exemples de prédispositions innées, empruntés à l'*Hérédité psychologique* de Th. Ribot.

L'hérédité psychologique est un fait incontestable.

Les prédispositions à l'alcoolisme sont héritées d'un ancêtre dipsomane. Dans sa *Folie lucide*, Tréfat rapporte qu'une dame régulière et économe était prise d'accès de dipsomanie irrésistible; elle avait beau s'injurier, se traiter de misérable et d'ivrogne, mêler à son vin des substances dégoûtantes, la passion était plus forte qu'elle. La mère et l'oncle de cette femme étaient également dipsomanes.

Certaines prédispositions à des actes sexuels vicieux sont héréditaires. Lucas cite le cas d'un jeune homme qui donna, presque dans l'enfance, tous les signes des goûts et des tendances de son père, avec les mêmes particularités, sans l'avoir d'ailleurs jamais connu.

Il en est de même des prédispositions à la passion du jeu. Une dame jouissant d'une grande fortune avait la passion du jeu et passait des nuits à jouer: elle mourut jeune d'une maladie pulmonaire. Son fils aîné, également passionné pour le jeu, passait de même ses nuits à jouer; il mourut de consomption comme sa mère, et presque au même âge qu'elle. Sa fille hérita des mêmes goûts et mourut jeune.

L'hérédité de la tendance au vol n'est contestée de personne.

Les cas d'hérédité musicale ne sont pas rares. Témoin la

famille de Bach qui, pendant près de deux cents ans, à travers huit générations, a fourni une foule d'artistes de premier ordre.

L'histoire de la peinture nous montre des familles de peintres, comme les familles de Bonheur, de Bellini, de Carache, de Téniers, de Titien, etc.

On trouve même des familles de poètes. Sur 56 poètes qu'il a spécialement étudiés, Galton a découvert des preuves d'hérédité dans la proportion de 40 p. 100.

Les familles de savants offrent des cas d'hérédité. On connaît peu de familles de philosophes; il est vrai que la plupart des philosophes ne se sont pas mariés ou n'ont pas laissé de postérité.

L'hérédité des maladies mentales, qui ont une cause immédiate dans une affection morbide du système nerveux, est de mieux en mieux établie; mais bien souvent ces maladies se transforment en se transmettant.

On peut, d'après ces exemples, observer que les cas d'hérédité sont d'autant plus fréquents que les particularités psychologiques innées sont plus liées à des particularités organiques et physiologiques. On constate en même temps le rôle de l'hérédité dans la formation du caractère primitif et plus spécialement dans la constitution de nos inclinations et de nos passions. Et comme l'intelligence et la volonté dépendent dans leur exercice de notre sensibilité, il en résulte que ces facultés supérieures subissent elles-mêmes le contrecoup de l'hérédité.

2° L'HABITUDE. — L'habitude est la première des forces qui constituent — par opposition au caractère inné — le *caractère acquis*. Il y a le passé de l'ancêtre, il y a aussi le passé de l'individu: nos habitudes modèlent notre caractère et nous constituent une seconde nature.

« L'habitude une seconde nature? Mais elle vaut dix fois la nature! » se serait écrié un jour le duc de Wellington, à propos des exercices et de la discipline des armées. « Un mauvais plaisant, raconte Huxley, voyant passer un vieux soldat

retraité qui portait chez lui son dîner, lui cria tout à coup : « Fixe! » Aussitôt les mains du vieux de tomber « dans le rang », laissant glisser au ruisseau mouton et pommes de terre. Il refaisait l'exercice, tant il se l'était incorporé au système nerveux (1). »

L'habitude est une disposition, acquise et durable, à accomplir certains actes, comme marcher, écrire, coudre, nager, ou à subir certaines influences, celles du froid et des toxiques, par exemple. Les habitudes actives s'acquièrent par la répétition des mêmes actes, elles dépendent du nombre de ces actes, de leur durée et de leur énergie. Un seul acte, au point de vue de l'habitude à contracter, peut en valoir plusieurs, si l'on y déploie une activité suffisante; quelqu'un qui se lance hardiment sur un cheval à travers la campagne apprend plus d'équitation qu'un timide en plusieurs séances de manège. Les habitudes passives sont engendrées par la répétition ou par la continuation d'une même influence. Comme pour les habitudes actives, les effets successifs vont en s'accumulant. Toute influence subie, même une seule fois, de même que toute action, est un commencement d'habitude, en raison de la plasticité du système nerveux et des puissances sensibles, intellectuelles et volontaires. Dans les deux cas, les résultats sont les mêmes. L'habitude active diminue l'effort: ce qui demandait de la peine se fait automatiquement; grâce à l'habitude passive, nous subissons plus aisément l'influence exercée sur nous. L'habitude active élimine peu à peu la conscience; grâce à l'habitude passive, nous perdons conscience de l'influence subie. Enfin, l'habitude active crée des besoins, elle a ses exigences, s'en défaire nécessite un effort souvent pénible; l'influence d'abord subie ou tolérée finit par créer un besoin: pour le fumeur, ne pas fumer serait une peine, même quand fumer n'est plus un plaisir.

Il résulte de ces considérations que l'habitude est bien un

(1) HUXLEY : *Elementary lessons in Physiology*. Lesson XII. Cité par W. James : *Précis de psychologie*, p. 183. Trad. Baudin et Berthier (Bibliothèque de philosophie expérimentale. Marcel Rivière, Paris).

prolongement de la nature. Le naturel de chacun de nous est un ensemble de tendances innées; nos habitudes sont des tendances acquises. Aristote avait donc raison de dire : « *hosper phusis hédé to hétos* », l'habitude est comme une nature.

Le rôle de l'habitude est un rôle de conservation et de progrès. Elle fait que rien ne se perd; car toute action accomplie ou subie se survit dans l'organisme ou dans la conscience sous forme de tendance. Le passé se contracte dans le présent, et l'on pourrait prendre dans ce sens le mot de Leibniz: « Le présent est gros du passé. » L'habitude, en un mot, conserve sous forme stable ce dont la nature paraît être instabilité et changement. Et parce qu'elle est un moyen de conservation, elle est un instrument de progrès. L'activité volontaire, d'abord occupée à produire les actes, reste libre, dès l'instant qu'ils deviennent habituels, de se fixer sur autre chose: elle utilisera les mouvements et actes automatiques, les dispositions acquises, pour opérer des synthèses supérieures. Dès que les mouvements des doigts sur un piano cessent d'être volontaires pour devenir automatiques, la conscience n'a plus à s'occuper que de leur synthèse, qui sera le rythme, puis l'expression.

Au point de vue moral, l'habitude est aussi un instrument de progrès. Le moindre acte vertueux laissant après lui une trace de vertu ou facilité à être reproduit, nous avons la faculté de monter en nous les mécanismes des vertus, — si l'on peut appeler de ce nom des habitudes acquises qui ne s'exercent pas d'ordinaire automatiquement, — et de les superposer aux mécanismes héréditaires pour les imprégner et les orienter vers le bien. Le revers de la médaille, c'est que les actions vicieuses laissent après elles des tendances au vice et qu'on peut ainsi monter des mécanismes capables de développer des prédispositions innées à des actes mauvais, comme aussi de dénaturer des tendances natives à des actes moralement bons.

L'habitude peut donc transformer un homme et modeler profondément le caractère individuel.

3° L'Imitation. — D'après G. Tarde, l'imitation est la grande loi des sociétés. Elle est aussi la loi du caractère.

Nous adoptons peu à peu et sans nous en apercevoir la manière de juger, les dispositions morales, les sentiments et les passions de ceux qui nous entourent. Le père et la mère sont les premiers modèles de l'enfant; viennent ensuite les frères et les sœurs, et en général tous ceux qui sont chargés de la première éducation; plus tard, à l'école et au collège, les maîtres et les camarades. Les suggestions de l'exemple, des conversations, des lectures et des spectacles agissent avec force sur l'esprit, surtout dans l'enfance et l'adolescence; elles produisent une sorte de contagion morale qui atteint la conscience, à son insu, et la polarise d'une manière plus ou moins analogue à celle du magnétiseur, pour employer une comparaison, qu'il ne faudrait pas exagérer, de l'auteur des *Lois de l'Imitation*. Aussi que d'idées et d'actions que nous croyons spontanées et qui ont été simplement suggérées!

Nous ne disons rien de l'imitation plus ou moins consciente des costumes et des modes. L'action la plus efficace de l'imitation se produit lorsque l'imitateur, au lieu de subir les influences du milieu social, se propose d'imiter, et, dans la plénitude de sa réflexion et de sa volonté, choisit son modèle; ce sera, par exemple, un ami, dont il admire le caractère; avant d'agir, il ne manquera pas de se demander ce que son ami aurait fait ou ce qu'il aurait dit en telle circonstance; si cet ami est tombé au champ d'honneur et s'est conduit en héros, il voudra être un héros comme lui, il s'efforcera de le faire revivre dans sa personne, il se dira : « Je veux être son remplaçant. »

L'imitation, à tous ses degrés et quelle qu'en soit la forme, par le fait même qu'elle tend à reproduire et à répéter les manières de sentir, de penser et de vouloir des autres, exerce une réelle influence sur le caractère.

Il convient d'observer que l'action de cette force est contrebalancée par une autre: l'instinct de *réaction*, qui s'éveille de bonne heure et peut durer toute la vie. Nous avons connu des jeunes gens qui se refusaient, par exemple, à lire tel journal uniquement parce que leur grand'mère ne jurait que par

lui. Cette tendance à innover va quelquefois très loin; elle peut se manifester par une rupture subite avec le passé : on adore ce qu'on avait brûlé et on brûle ce qu'on avait adoré. Le caractère est ainsi modifié par l'esprit de contradiction.

4° L'Attraction psychologique. — Une autre force, bien connue des éducateurs et des maîtres de la vie spirituelle, mais encore mal définie, peut modeler la structure du caractère. Elle joue un rôle analogue à l'attraction cosmique et aux affinités chimiques. C'est une loi d'organisation ou d'expansion psychique. Les états de conscience ne sont isolés que par abstraction; ils tendent d'eux-mêmes à s'organiser et à former une unité vivante; si l'un d'eux vient à se séparer des autres, il tend à devenir un point de convergence, il cherche à s'agréger d'autres états. Qu'un sentiment soit prédominant et obtienne l'hégémonie: on le verra s'agréger ou organiser autour de lui une foule d'autres états psychologiques, s'imposer à eux, leur communiquer sa propre coloration et changer l'aspect de l'ensemble de la conscience, comme d'ailleurs l'aspect de l'univers; on ne voit plus les objets tels qu'ils sont, on comprend tout autrement les choses, on ne sent plus rien de la même façon.

Cette loi d'organisation de nos états intérieurs fait penser naturellement au « rameau de Salzbourg ». Tout sentiment peut provoquer le phénomène de la « cristallisation » décrit par de Stendhal. Laissez travailler la tête d'un amoureux pendant vingt-quatre heures, et voici ce que vous trouverez. « Aux mines de sel de Salzbourg, on jette dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver; deux ou trois mois après, on le retire couvert de cristallisations brillantes: les plus petites branches, celles qui ne sont pas plus grosses que les pattes d'une mésange, sont garnies d'une infinité de diamants mobiles et éblouissants; on ne peut plus connaître le rameau primitif. Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles

perfections (1). ». La petite branche desséchée s'est couverte de petits prismes salins, elle est devenue une jolie aigrette de diamants, mais ces diamants qui jettent tant d'éclat ne sont aperçus que par l'œil de celui qui commence à aimer.

La haine cristallise en sens contraire. Le joli rameau se dépouille des diamants mobiles, redevient branche desséchée et revêt les plus affreuses teintes. Chaque état profond de l'âme a sa cristallisation. La conscience d'une seule bonne action accomplie peut opérer une cristallisation capable de transformer un caractère; la bonne action revient à l'esprit avec la joie pure et salubre qu'elle a fait naître, elle se fait centre et point de convergence de tous les sentiments nobles et généreux; son pouvoir de cristallisation augmente avec chaque nouvelle idée ou chaque nouveau sentiment qui s'agrège; elle nous pénètre de plus en plus, elle règne: tout ce qui ne conspire pas avec elle ne trouve plus de place dans la conscience; la petite branche de charmille est devenue un rameau de diamants, la cristallisation a opéré cette transformation. Par contre, le sentiment d'une mauvaise action que nous avons accomplie peut exercer la plus mauvaise influence sur une foule d'états psychologiques disséminés et cristalliser en suggestions de plus en plus viles. Dans les deux cas, le caractère se trouve profondément modifié.

5° La Profession. — L'influence professionnelle agit tard; elle n'agit que lorsque nous avons pris une certaine attitude. On reconnaît cependant vers les vingt-cinq ou trente ans le type du jeune docteur ou du jeune avocat. « On voit de petites lignes de clivage se marquer dans le caractère, les façons de penser, les préjugés, et tous ces tics professionnels dont il nous est aussi difficile de nous dégager qu'à une manche de veste de changer tout à coup de plis (2). »

Chaque profession a ses attitudes et ses habitudes; certaines idées en font partie, — et souvent certains préjugés. La situation, en effet, que nous adoptons, contribue à créer

(1) *De l'Amour*, ch. II.
(2) *Précis de Psychologie*, ouv. cité, p. 185.

en nous des courants de pensée, des orientations de volonté, des directions d'action. Nous aurions eu une autre profession, que nous aurions eu d'autres habitudes d'esprit, d'autres manières de sentir, des tendances à agir d'une autre manière et dans un autre sens. On dit de quelqu'un qu'il a le « physique de l'emploi », ou encore la figure de la fonction; n'est-ce pas la preuve que l'on aperçoit un rapport entre les occupations professionnelles et le tour habituel qu'elles communiquent à la personnalité ? Car, ici, « physique de l'emploi », appliqué à quelqu'un, veut signifier: il a une physionomie qui rime avec son métier, il *est* comme ce qu'il *fait*.

Il n'y a pas jusqu'à l'*habit* de la profession qui ne déteigne sur nos états d'âme. Le proverbe n'a pas tout à fait raison de dire que l'habit ne fait pas le moine; il le fait un peu, il contribue à sa façon, *ab extra*, à infuser quelque chose de l'esprit monastique, le mental et le moral du religieux, à celui qui le porte, si du moins ce dernier n'est pas un simple mannequin. C'est Mgr de Ségur qui écrivait à un religieux, son cher enfant qu'il tutoyait, de tenir beaucoup au port de la soutane; car, disait-il: « C'est l'Eglise en laine et en drap que tu portes sur toi. » L'uniforme extérieur de la profession peut suggérer l'esprit ecclésiastique, les pensées et les habitudes sacerdotales, la tenue d'âme d'un prêtre. On raconte de saint François de Sales que, depuis le jour de sa consécration épiscopale, il ne pouvait plus toucher ses insignes pontificaux — sa mître et sa crosse — qu'avec une sorte d'extase, de respect et de vénération religieuse, comme on touche à ce qui est saint. Ici, le costume même de la fonction ne commençait-il pas à créer chez l'évêque, et pour toujours, de nouvelles et sanctifiantes habitudes qui aidaient à sa sainteté?

De la profession et du costume de la profession peuvent surgir des habitudes en bon ou mauvais sens: la profession militaire amène des habitudes de discipline, d'ordre, de commandement, de brusquerie aussi et de langage cavalier; la profession ecclésiastique, des habitudes de dignité de tenue, de modestie grave, et aussi, par excès, des manies de pontifiants, de définiteurs *ex cathedra*; certaines professions de fonctionnaires, pour peu qu'ils aient un habit décoratif,

créent des tendances à la pose, au solennel, au guindé. Il est inutile d'insister.

Il arrive que le caractère professionnel disparaît en dehors de l'exercice de la fonction, pour faire place à un tout autre caractère, souvent opposé. Tel officier qui est courageux sur le champ de bataille sera timide dans un salon; tel magistrat qui est grave quand il siège sera insouciant dans la vie ordinaire. Il n'y a pas là duplicité; cette contradiction montre que dans un pareil cas la personnalité manque de liaison et d'unité: il y a une sorte de « moi » professionnel.

6° L'Imagination. — Le caractère est enfin modelé par l'imagination, qui correspond au côté romanesque de la vie intérieure.

En outre du « moi » qui apparaît à notre conscience en temps ordinaire, et que tous nos amis connaissent, il y a souvent un « moi » complémentaire, un « moi » privé, qui n'est connu seulement que de nous, une personne qu'on voudrait être et qu'on n'est pas. Cervantes nous a montré *Don Quichotte* enflammé par la lecture des romans de chevalerie, qui ne s'aperçoit de sa folie qu'au moment de sa mort. Gustave Flaubert, si habile à nous exposer les intérieurs d'âme de ses personnages, dépeint Emma Bovary exaltée par la lecture des romans et des poètes, qui est victime d'un fantôme idéal et d'une secrète chimère de bonheur. Les nobles rêves, les beaux songes, l'idéal raffiné, les désirs aigus de cette âme ardente de paysanne, qui a reçu une éducation bourgeoise, tombent dans la bourbe des mauvais chemins, « comme des hirondelles blessées ». Frédéric Moreau de l'*Education sentimentale* et Salammbô, l'un intoxiqué d'émotions, l'autre nourrie de légendes sacrées, s'isolent, comme Emma Bovary, de la réalité, par le fonctionnement arbitraire de leur imagination, — et sont, comme elle, victimes du conflit entre leur personne isolée et l'inéluctable réalité. Flaubert lui-même ne fut-il pas la dupe d'un mirage intérieur?

On a remarqué chez certains hommes, à des époques de révolution, de brusques changements de caractère. Si l'on savait tout ce qui s'est déroulé dans leur conscience passée,

on ne serait pas surpris, on assisterait à la formation d'une personnalité qui, du jour au lendemain, les circonstances aidant, est devenue de rêve réalité.

Ces indications sont suffisantes pour montrer le rôle que peut jouer la « fantaisie » dans la formation du caractère.

Telles sont les causes diverses du caractère. Nous naissons avec un naturel, qui a sa base physique dans un certain tempérament et une certaine construction crânienne; en d'autres termes, avec un ensemble de prédispositions psychologiques et morales, fondées sur des prédispositions organiques. L'habitude constitue une seconde nature; elle peut, à elle seule, créer un caractère. L'imitation, l'attraction psychique, la profession et l'imagination sont des forces qui, prises isolément, ont chacune le même pouvoir que l'habitude, elles peuvent donner naissance à un caractère.

Ces différentes forces agissent ordinairement ensemble, à des degrés inégaux. Il en résulte que ce que nous appelons un caractère n'est le plus souvent qu'un ensemble de caractères qui se recouvrent les uns les autres. Malgré une certaine unité et fixité, le caractère d'un individu est complexe, multiple et variable. Modelé par l'action de causes diverses, comment ne serait-il pas susceptible d'être remodelé?

La possibilité de ce remodelage fera l'objet de notre prochaine Conférence.

E. Peillaube.

POUR LA PHILOSOPHIE DES ÊTRES NATURELS [1]

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE SANS VIE. HABITAT ET HABITANTS

« Je pense, donc je vis » : voilà ce que nous avons eu le facile mérite de constater, étendant aussitôt la découverte aux autres hommes, aux bêtes, aux plantes... Quant à ceux, matérialistes, cartésiens, ou analogues, qui ne veulent pas qu'on ait la vie en soi, il est heureux pour eux qu'ils vivent quand même !

Sans doute, cette magie ultragéométrique de « quelqu'un » qui a un corps à soi tout seul, scandalise les esprits mécanicistes... Or nous allons trouver une magie non moins irritante (pour qui n'en prend pas son parti en philosophe) dans les domaines respectifs de la chimie, de la physique. Mais cette fois nous aurons la chance que ce soient des savants qui mènent le jeu.

(1) L'auteur s'excuse de l'inadvertance qui a fait imprimer « individuels » au lieu de « naturels », dans le Titre de son second article. Le sens est à peu près le même ; mais le mot « naturel », étant là pour signifier que les êtres dont il s'agit ont une nature propre, doit être conservé.

De notre personne bien humaine, nous allons sonder les infimes systèmes solaires des atomes structurés; nous nous ferons présenter le peuple primordial des grains électriques des deux signes. Nous irons nous baigner dans les ondes insécables du grand *espace immatériel.*

« Espace immatériel » ! Comment peut-on être immatériel quand on est fait tout de même de quelque chose ? dira le philosophe. Mais il n'est pas encore ici question de la « matière » à quoi ne veut pas renoncer le philosophe. Est *matière*, pour la science, ce qu'on pousse; ce qui fait projectile; ce qui est INERTE. Dans ce sens, il n'y a de matériel, en moi et ailleurs, que les grains fondamentaux...

Soit un crochet qui tire sur un anneau: c'est déjà « l'immatériel » qui travaille. Car les atomes du solide, et, dans les atomes, les grains premiers, sont *disjoints*. A défaut donc de « l'immatériel », atmosphère activement unissante, la matière du crochet, de l'anneau, ne pourrait suivre.

Autre vérité qui va de soi. L'immatériel est « occulte »: puisqu'il n'y a pas là de grain mobile dont on puisse noter les déplacements.

Ainsi, l'immatériel, l'occulte, voilà sur quoi la science du jour construit la physicochimie! Espérons que la science de demain, plus hardie encore, voudra couronner l'édifice en découvrant enfin que nous vivons, nous, qui pensons !

Mais il s'agit aujourd'hui du monde sans vie: avant que plante, bête ou homme y aient pris place... Exception sera faite pour le savant, bien entendu, afin qu'il aille y regarder.

I. — LA PHYSIONOMIE ACTUELLE DE L'ATOMISME

Quand, l'autre jour, notre synthèse découvrait, en tout vivant, *l'idée intime*, l'homme de laboratoire restait glacé. Songez donc! ce qu'on est convenu, chez les savants, d'appeler vivant, cela mange, cela se coupe, cela est protoplasmique : c'est un ensemble semi-fluide, durci par places, encombré de déchets et de toxines, avec beaucoup de microbes en symbiose, lesquels d'ailleurs ne valent pas

mieux... Mais une *idée individuelle*, qu'est-ce que cela, pour qui dissèque? Pas même un souffle!

Au tour du philosophe, aujourd'hui, d'être rêveur. Oui, il y avait des vivants vrais: le philosophe, sa servante, le perroquet de la voisine... Mais des atomes, et qui soient des systèmes d'astres premiers? Mais des sphérules électriques qui ne tiennent pas plus de place, dans l'atome, que quelques dizaines de grains de plomb dans une église? Mais un espace sans structure où des *activités* distinctes, ensemble ou tour à tour, « se tendent » à l'aise?...

J'en suis fâché pour le philosophe qui n'est pas, peu ou prou, un physicien: mais il faut se risquer, avec la science. Sinon, on est exposé à rester seul; — un peu comme il arrive au matérialiste, au cartésien, qui nient la vie. — Après tout, notre conscience est encore plus invraisemblable que la charge électrique primordiale: quoique plus certaine évidemment!

Une chose fâcheuse, c'est que le savant ne puisse guère convaincre que ses pairs: ce qui est parfois le sort aussi du philosophe. Et puis il nous faudra passer trop vite pour prétendre à *démontrer*, scientifiquement, quoi que ce soit: sans compter que ce n'est pas nous qui sommes le chimiste, le physicien.

Nous tâcherons donc de donner quelque chose comme une physionomie d'ensemble à une esquisse très sommaire.

Entrons dans l'atomisme sans rien heurter, s'il est possible: tout y est d'une si inconcevable petitesse! Et surtout ne transcrivons pas de chiffres: ils sont ici plus troublants encore que le reste.

Pour nos débuts, cherchons des lots d'atomes qui soient extrêmement gros, en tant que masses agrégées, et entre lesquels il y ait beaucoup de place vide... Le soleil et notre terre, cela va-t-il ?

Il faut que la matière nous apparaisse, d'emblée, *discontinue*... Eh! bien, c'est fait: le soleil est là-bas, et nous ici. Ce qui erre en plein ciel est un bien faible trait d'union, et inutile.

Il faut que les forces de « l'immatériel » meuvent, *occultes*, la matière... Eh! bien, voici la pesanteur. Dessinez-la. Disséquez-la! Trouvez-y des engrenages, des cordons de sonnette et des poulies!

Certes, si la terre « tombe » sur le soleil, en se courbant à tout instant sous la tangente, ce n'est pas que, dans le grand vide interastral, un mécanisme fatigue et grince. Ce n'est même point que, de là-bas, le soleil s'évertue à « l'attirer ». Non; c'est parce que la pesanteur, *puissance indicible*, lutte, entre terre et ciel: travaillant de son métier spatial, mais sans outils. Et cet effort de la pesanteur en tension gêne si peu la force électromagnétique, autre puissance inouïe, que celle-ci s'irradie pour sa part dans l'espace immatériel, imperturbable, tant que nulle chose granulaire n'est sur sa route...

De telles activités, une fois « senties », ce qui serait inconcevable, ce serait qu'elles ne fussent pas occultes! Au surplus, l'occulte doit nous être familier: nos sentiments, nos déductions, nos tendances, et ces ordres qui mènent les cellules nerveuses motrices quand tout va bien, c'est de l'occulte, et c'est pour nous cependant le réel par excellence...

Cela dit, analysons, d'après la science (1).

Sans nous confier outre mesure aux molécules chimiques, qui résultent de la combinaison des atomes, nous nous hâterons vers ceux-ci. Puis nous passerons aux grains électriques dont ils sont faits: *individus fondamentaux*, cette fois, soit qu'ils aient précédé les atomes, historiquement, soit qu'ils se bornent à en être les matériaux indispensables.

La molécule n'est donc pour nous qu'une étape, avant l'atome (2).

(1) Nous renvoyons instamment à l'ouvrage récent de M. SODDY : *Le Radium, interprétation et enseignement de la Radioactivité*, traduction française, avec *Appendice* précieux, par M. LEPAPE. Paris, Alcan, fin 1919. Et aussi à l'article de M. BERTHOUD, sur *La Structure des atomes*, dans la « Revue générale des Sciences », 30 oct. 1919.

(2) Il faudrait raisonner ici d'après M. JEAN PERRIN. Nous ne pouvons. Lisez ses *Atomes*, Paris, Alcan. Ou sa Conférence de 1912, à la Société française de Physique : *Les preuves de la réalité molécu-*

Quand il est certain que cela est, la molécule, c'est la plus petite quantité possible d'une substance chimiquement définie.

Soit d'une substance dite composée, telle l'acide chlorhydrique. Soit d'une substance réputée simple, comme le chlore, ou l'hydrogène, de l'acide chlorhydrique... Mais si l'acide chlorhydrique est « composé » pour devoir s'écrire H-Cl, le chlore n'est pas si « simple », puisque c'est Cl-Cl, comme, l'hydrogène, c'est H-H.

Le chlore et l'hydrogène sont si bien des « composés » que la formation de l'acide chlorhydrique en a exigé la décomposition préalable:

$$H\text{-}H + Cl\text{-}Cl = 2\ HCl$$

Ces choses, connues de tous, nous montrent aussitôt, dans la molécule, l'atome à l'œuvre: il pourrait même, dans certains cas, ne pas y avoir de molécules, pourvu que les atomes soient bien là (1).

Voici, paraît-il, un de ces cas. Les savants anglais, W.-H. et W.-L. Bragg, semblent, à M. Friedel qui les cite, parfaitement autorisés à croire que, dans tout cristal, les atomes mêmes sont face à face. Dans le cristal cubique du sel marin, par exemple, les Na tenant les sommets et les centres des faces d'un système de cubes idéaux, juxtaposés, les Cl occupent les milieux des arêtes et les centres de ces cubes. — Où est alors la molécule? Car, dans cette interprétation, le *sel marin*, c'est le cristal ! (2)

laire, dans : *Les Idées modernes sur la constitution de la matière*, Paris, Gauthier-Villars, 1913. Nous aurions à citer en entier ce beau recueil de conférences.

(1) Autres notions indispensables. Au sein du composé, ce sont les raies caractéristiques de l'atome que l'analyse spectrale trouve partout (sans oublier la précieuse analyse par spectres de rayons X).... La propriété radioactive est une propriété d'atome, au premier chef : les événements ne dépendant nullement de la nature du sel où radium et autres éléments spontanément instables sont engagés.

(2) M. Friedel, *Leçon d'ouverture du cours de minéralogie professé à l'Université de Strasbourg*, dans la « Revue scientifique du 14 février 1920, pp 69 et suiv.

M. Friedel ajoute : « La molécule, si bien définie dans l'état ga-

Nous admettrons que nous avons réussi à descendre plus bas que la molécule et que nous en sommes à l'atome du chimiste...

Mais il n'est pour ainsi dire pas question d'atomes intacts: en vue de s'unir chimiquement à ses voisins d'élection, l'atome s'écorne ou se surcharge, et aussitôt le voila qui manifeste certaines *propriétés électriques...*

Ce qui se combine, en effet, ce sont des atomes dont il semble que l'un ait gagné « un certain quelque chose » qu'a perdu l'autre... Ce quelque chose, c'est de l'électricité négative... Et elle va si rigoureusement par quantités définies qu'elle semble être *corpusculaire...* D'ailleurs, on connaît les grains d'électricité négative à l'état libre: ce sont les projectiles cathodiques du tube de Crookes, les particules β des éléments radioactifs. — Telle est, à peu près, la suite logique du raisonnement. Insistons sur quelques points.

Voici, d'abord, une solution saline : par exemple, de sel marin. Plongeons-y deux électrodes de signes contraires. Du sodium, descendant le courant, gagne l'électrode négative. Du chlore fait l'inverse. — Mais nous avons tort de parler de sodium et de chlore. Il n'existe vraiment pas là de molécules de

zeux, ne répond plus, dans l'état solide, à aucune notion expérimentale précise et c'est vainement que l'on s'est évertué à la définir. Quand on observait, ce qui est fréquent, des changements brusques de propriétés physiques à l'état solide, on se demandait si la molécule chimique était conservée ou modifiée ; et l'on distinguait les deux cas en désignant le premier sous le nom de transformation polymorphique, le second sous le nom de transformation isomérique ou polymérique. On manquait, à vrai dire, de tout bon argument pour distinguer ces deux cas entre eux. »

A propos des solides on a coutume, sans doute, d'invoquer des forces spécifiquement intermoléculaires de *cohésion* : mais, si la molécule est un composé d'atomes actuellement présents, toutes les forces de liaison s'exercent d'atome à atome et devront représenter des forces résiduelles *d'affinité*. Nous retombons ainsi sur les atomes.

Les molécules gagnent en importance dans les liquides, où elles sont presque libres de leurs mouvements. Dans les gaz, on ne peut moins faire que de s'en occuper, puisqu'elles y jouent le rôle de projectiles.

l'une ou l'autre de ces substances, dont les propriétés si caractéristiques ne se manifestent d'aucune façon. Tout au plus devrait-on trouver des atomes de chlore et des atomes de sodium, puisque la molécule Na-Cl s'est disjointe... Et, encore, ce n'est pas cela : il a dû se passer *quelque chose* en vertu de quoi ces atomes, notablement modifiés, ne sont plus électriquement neutres, puisque les électrodes les attirent électivement. D'ailleurs, on constate qu'ils portent chacun *une unité de charge électrique*, exactement : la charge allant de pair avec la *valence chimique* qui, au cas actuel, est pareillement *l'unité de valence*... Si nous remplacions le sodium par le calcium, dont la valence est 2, cet atome transporterait, en fait d'électricité, la charge 2, et ainsi de suite. — D'où l'on conclut que les forces d'affinité doivent s'expliquer électriquement.

On sait que ces atomes, que des charges électriques tirent après elles, s'appellent des IONS.

Cela dit, quels rapports la matière atomique peut-elle avoir avec des charges électriques ? Pour le savoir, allons étudier le tube de Crookes.

Sous l'effort des tensions électriques, l'atome du gaz extrêmement raréfié qu'il renferme s'est comme écorné. Il s'est échappé de l'atome de vrais « corpuscules » qui, attirés par l'électrode positive, ou anode, fuient la cathode avec une énorme vitesse. Quel que soit le gaz ainsi maltraité, ces corpuscules sont identiques : ce sont les fameux ÉLECTRONS. — Des unités d'électricité négative, et voilà tout. — Et ce sont eux que devaient transporter nos atomes chlore de tout à l'heure, quand ils se révélaient électrisés négativement.

Pendant ce temps, les résidus atomiques du tube de Crookes, restés positivement chargés après le départ des électrons, voyagent en sens inverse... Ils traversent de fins canaux que Goldstein a percés dans la cathode, et vont se faire analyser, par Sir J.-J. Thomson, dans un ballon placé derrière (1). — Rien de plus naturel que d'assimiler, à ces résidus

(1) L'analyse est d'une ingéniosité extrême. Voyez Sir THOMSON : *Les Rayons d'électricité positive*, « Revue scientifique » des 15-22 janvier 1916 et numéro suivant.

d'atomes, nos ions positifs sodium de tout à l'heure: de conclure donc qu'ils étaient positivement chargés pour avoir perdu chacun un électron.

Quant au corpuscule, ou électron, puisque c'est un « grain », il peut fort bien être de la matière... Il en a d'ailleurs L'INERTIE, comme on verra.

Puisque la décomposition électrolytique de la molécule de sel marin a libéré, non pas des atomes intacts, mais des « ions », on doit croire que la combinaison elle-même avait résulté de l'union de deux ions de signe contraire: les atomes s'étant ionisés, c'est-à-dire s'étant déséquilibrés électriquement, avant de s'unir... Cette notion étant d'une importance extrême, représentons une telle combinaison atomique par le schéma que voici. Les atomes sodium ou chlore seront des sphères. Creusons une petite encoche dans la sphère sodium: nous exprimons ainsi qu'une charge négative, un électron, s'en est allé. Plaçons au contraire ce corpuscule négatif en surcharge sur la sphère chlore, sous les apparences d'un bourgeon faisant saillie... Et nous n'avons plus qu'à rapprocher les deux sphères, électrisées ainsi en sens contraire, à introduire le bourgeon dans l'encoche, pour former, avec les deux atomes ionisés, une molécule désormais stable de sel marin (1).

Nous n'en sommes pas encore à constituer, avec des matériaux purement électriques, l'atome entier, mais simplement à croire que de l'*électricité négative,* sous les espèces de certains grains, dits électrons, peut s'unir à la matière de l'atome, de façon à rendre l'atome lui-même positivement ou négativement électrique, ou même neutre, selon le nombre des élec-

(1) Ce qui ne nous explique nullement, avouons-le, comment deux atomes chlore, ou deux atomes sodium, s'uniront pour engendrer les molécules Na^2 ou Cl^2, les ions qu'ils peuvent former devant être de même signe électrique, et se repousser. Mais nous trouverons plus bas, la critique de la théorie purement électrique de la valence.

On est évidemment encore ici dans le schéma : et cela parce qu'on tente d'expliquer *physiquement* des faits d'ordre spécifiquement *chimique.*

trons combinés... Mais si l'électricité négative est granulaire et, comme telle, matérielle, il en ira bien de même avec la positive, et l'on devrait pouvoir n'introduire, dans l'atome, que des grains des deux signes.

C'est tout une autre étape à parcourir.

Le point de départ est celui-ci. Des planètes négatives, circulant sur des orbites dans la région externe de l'atome, nous donneront le moyen de procurer, à l'atome, ses caractères physiques et chimiques.... Caractères chimiques: du fait que des électrons s'échapperont ou seront pris en surcharge, ce qui ionisera l'atome. Caractères physiques: du fait que la rotation des planètes externes provoquera l'émission de la radiation lumineuse, et que les secousses imprimées à des planètes beaucoup plus profondes donneront naissance à des spectres de haute fréquence, ou spectres de rayons X (1).

Mais il n'y a là qu'un point de départ... Sous les orbites que décrivent les charges négatives, qu'y a-t-il? Quelque soleil positivement électrisé, nécessairement. Mais fait de quoi? — L'étude des phénomènes de la radioactivité nous le dira.

Qu'est-ce que la radioactivité?

Le radium, ou tel de ses confrères, ascendants, ou descendants instables, se désintègre partiellement en lançant, avec une violence extrême, des projectiles (2). L'expulsion de ces projectiles transforme l'atome en un élément moins complexe: et il existe toute une généalogie des atomes radioactifs....

Les projectiles sont de deux sortes. Des corpuscules β: ce sont des électrons. Des particules α, lesquelles portent 2

(1) Les rayons X, ou de Röntgen, proviennent de ce que les corpuscules cathodiques du tube de Crookes heurtent violemment une plaque métallique, dite « anticathode », qu'on leur oppose. Sur la nature des rayons X, voir par exemple un article du Duc de Broglie dans la « Revue scientifique » du 4 décembre 1915. Leur fréquence vibratoire est environ 10.000 fois plus grande que celle des rayons visibles.

(2) Il émet aussi des rayons γ, qui sont des rayons X, résultant de ce que lesdits projectiles, en fuyant le noyau dont ils sont arrachés, auront heurté les électrons annulaires profonds de l'atome même.

charges positives: ce sont, ô surprise, des *atomes d'hélium,* ayant perdu 2 électrons (les deux seuls qu'ils possèdent en fait de planètes, comme nous verrons).

L'atome radium émet une particule α, et devient « émanation ». L'émanation fait de même, et devient radium A. Le radium A se change, de même, en radium B. — Le radium B lance, quant à lui, un électron, ce qui en fait du radium C... Restons en là. Partout les choses sont fixes, spécifiques...

Il faut penser que ces projectiles viennent d'une région atomique très profonde. D'abord parce que la chimie ordinaire n'y peut rien. Ensuite parce qu'ils n'ont pu s'échapper qu'en rompant d'énormes forces de liaison: à preuve, leur vitesse (1). — Notons que corpuscules β et particules α ont même origine, jouant des rôles équivalents dans la transmutation de l'atome radioactif.

Corpuscules β et particules α viennent d'un NOYAU, et qui est, par rapport à l'atome, d'une petitesse incroyable. Si bien que, abstraction faite de ce noyau infime, et des électrons, si minuscules aussi, l'*atome est vide de matière*... On s'en rend compte ainsi. Les particules α traversent, sans gêne aucune, plusieurs centimètres d'air, ou plusieurs centièmes de millimètre de métal. Or, on avouera qu'elles ont dû rencontrer des atomes sur leur route!... Au reste, de temps à autre, une particule α rebrousse chemin sous un grand angle : elle aura donc buté sur un *noyau.*

Tel est l'atome de Rutherford.

Mais le noyau contient, à son tour, des électrons: notamment, les corpuscules β. — La charge positive du noyau est donc une CHARGE RÉSULTANTE. Le rôle de cette charge résultante est considérable. Elle fixe le nombre des planètes négatives attirées électriquement. On admettra qu'elle fixe leur répartition en anneaux concentriques..., et qu'elle détermine, par là, les caractères chimiques et physiques de l'atome.

Or, le caractère chimique va se trouver noté, et à peu près

(1) Les ruptures sont fortuites, mais leur fréquence moyenne *caractérise l'espèce,* dont la durée d'existence est ainsi rigoureusement limitée.

expliqué, rien que par l'inscription automatique de l'atome sur une certaine TABLE PÉRIODIQUE, que nous reproduisons d'après M. Soddy. — Le fait seul que les atomes viennent se placer là d'eux-mêmes, selon leurs « poids atomiques » qui ont été calculés avec une singulière précision, *est de nature à nous convaincre, définitivement, que l'atome est bien réel:* et non seulement l'atome, mais tout ce qui a trait au noyau et à sa charge résultante.

Sur la table périodique, en effet, les atomes sont rangés d'abord par ordre de poids atomiques croissants. Cela leur vaut un numéro d'inscription, appelé NOMBRE ATOMIQUE...

Or, le nombre atomique est égal à la charge résultante!... On comprend que nous n'entreprenions pas ici de dire pourquoi.

Du coup, la charge résultante du noyau du chef de file, à savoir de l'hydrogène, est l'unité. — *L'atome hydrogène n'aura donc qu'une seule planète.*

Mais le noyau a aussi une charge positive brute: sa charge positive totale. Comment la connaître?

Cédons, en ce qui concerne l'hydrogène, atome à une planète, à la tentation bien naturelle de ne loger aussi, dans son noyau, *qu'une seule charge positive, en tout.* Donc, ici, pas d'électron nucléaire. On appellera ce grain positif, vu son rôle dans l'atome, un CENTRE POSITIF.

La question de la *masse* de ce centre, par rapport à celle de l'électron, est essentielle.

On a su, par ailleurs, que la masse de l'électron est la 1830e partie de celle de l'atome hydrogène total... La masse de l'atome hydrogène est donc presque tout entière concentrée dans son noyau. Mais ce noyau est fait d'un seul centre positif. Concluez!

A quoi tient cette masse, relativement énorme, du centre positif ?

Elle tient à ce qu'il est *extrêmement petit,* par rapport à l'électron. Et cela n'est paradoxal qu'en apparence, la *concentration de la charge* étant ici ce qui importe...

Alors, nous en sommes là : le premier né des atomes, l'atome

d'hydrogène, renferme un seul grain positif, autour de quoi gravite, très loin, une seule planète environ 1800 fois plus grosse que son soleil. — Et ce qui fixe les fonctions respectives des deux astres, c'est précisément la masse relative énorme du grain positif: il est extrêmement inerte, donc il fait point fixe, au centre... Comme ces choses sont bien conçues !

Nous reconstituons de même les atomes qui suivent, en tenant compte de la différence entre le *poids atomique* et le *nombre atomique*. Le premier exprime, ou devrait exprimer, le nombre des centres positifs du noyau (il y a là une loi complexe, mal connue encore). Le second donne la charge résultante du même noyau, ainsi que le nombre des planètes de l'atome. — Par conséquent:

Atome d'hélium. Poids atomique 4: quatre centres positifs dans le noyau. Nombre atomique **2**, puisque c'est le second des atomes de la table. Différence 2. — Il y aura, ici, deux électrons dans le noyau, pour ramener ainsi à **2** la charge positive résultante. — Deux planètes électroniques.

Atome de lithium. Poids atomique 6,94. Mettons 7. Nombre atomique **3**. Différence 4. Il faut introduire 4 électrons dans ce noyau pour ramener ainsi à **3** la charge résultante. — Trois électrons planétaires....

Et ainsi de suite, avec les réserves qui s'imposent et dans l'attente des progrès de la science, jusqu'à l'uranium, de poids atomique 238, et de nombre atomique **92** (1)...

Mais non sans remarquer que le noyau de chaque atome *est spécifique*... Quoique, n'est-ce pas, les noyaux radioac-

(1) Les six cases vides, marquées par ce signe —, sur la table périodique, correspondent à des atomes encore inconnus,... sinon par leur NOMBRE ATOMIQUE, lequel n'est autre que le numéro même de la case vide.

La considération du nombre atomique prime celle du poids atomique, puisque les caractères de l'atome en découlent. Aussi a-t-on interverti l'ordre des poids atomiques croissants pour six éléments : potassium et argon, nickel et cobalt, iode et tellure. Ce qui a valu à ces atomes de retrouver la case que leurs propriétés connues leur réservaient.

tifs se disloquent ? — Mais ils se disloquent selon leur loi propre. — Et d'abord ils avaient commencé par être « eux-mêmes ». Et, à leur intérieur, les choses sont assez réglées pour qu'il s'y trouve au moins un organe fixe: l'atome d'hélium.... Cela prouve qu'il y est venu, dira-t-on. Sans doute, mais pas de façon quelconque, puisque le noyau radioactif n'est pas un tas de sable. Et, puisqu'il y est venu, il était donc, lui déjà, quelque chose de bien distinct et de tout à fait fixe, quoique complexe.

Corollaire remarquable de la théorie: la question des ISOTOPES. Ne nous effrayons pas du mot: il s'agit d'atomes qui auront « même nombre atomique »...

Mais alors ils occuperont, sur le tableau, la même case! Ils auront mêmes caractères! Ils seront indiscernables! Oui. Mais ils n'auront pas même généalogie radioactive. Et ils n'auront pas même poids atomique: le nombre atomique ne donnant que la charge résultante, et non la teneur totale en granules positifs.

Voici la genèse des isotopes (non inscrits sur la table périodique reproduite ici d'après M. Soddy).

Soit un atome radioactif dont la loi est d'émettre une particule α. Puisque cette particule emporte, pratiquement, 2 charges positives [étant le noyau même de l'hélium], son départ abaisse de 2 la charge résultante, donc le nombre atomique, de l'atome ainsi produit. Il doit donc reculer de deux cases sur le tableau. Inversement, l'émission d'un corpuscule négatif β fait avancer l'atome d'une case, sur le tableau. C'est au cours de ces chassés-croisés que les atomes radioactifs se rencontrent. (Ils rencontrent aussi le bismuth et le thallium, sans parler encore du plomb).

Coïncidant ainsi sur la table périodique, ont-ils bien mêmes caractères? — On peut répondre affirmativement pour les trois « émanations ». Chaque série radioactive en contient une. Ce sont des isotopes. Or elles sont, au même titre, des gaz inertes. Et elles viennent précisément se placer dans la colonne de l'hélium, réservée aux gaz inertes...

Enfin l'on constate que les trois séries radioactives mènent

au plomb... Le plomb vulgaire devra être un *mélange d'isotopes indiscernables*. Mais ces isotopes apportant des poids atomiques différents, le poids atomique du plomb devra varier... C'est ce qu'il fait: depuis 206,05 jusqu'à 207,9. — Et le plomb des minerais d'uranium a toujours un poids atomique faible, par rapport au plomb vulgaire, tandis que le plomb de thorium a toujours un poids atomique fort (1).

TABLE PÉRIODIQU

	Groupe 0	Groupe I	Groupe II	Groupe III	Groupe I
Hydrogène H 1,008	Hélium He 4,00	Lithium Li 6,94	Béryllium Be 9,1	Bore B 11,0	Carbon C 12,0
	Néon Ne 20,2	Sodium Na 23,00	Magnésium Mg 24,32	Aluminium Al 27,1	Silicium Si 28
	Argon A 39,88	Potassium K 39,10	Calcium Ca 40,07	Scandium Sc 44,1	Titane Ti 48
		Cuivre Cu 63,57	Zinc Zn 65,37	Gallium Ga 69,9	Germaniu Ge 72,
	Krypton Kr 82,92	Rubidium Rb 85,45	Strontium Sr 87,63	Yttrium Yt 88,7	Zirconiu Zr 90
		Argent Ag 107,88	Cadmium Cd 112,40	Indium In 114,8	Etain Sn 117,
	Xénon Xe 130,2	Cœsium Cs 132,81	Baryum Ba 137,37	[Lanthane La 139,0	
	Europium Eu 152,0		Gadolinium Gd 157,3	Terbium Tb 159,2	
	Thulium Tm 168,5		Ytterbium Yb 173,5	Lutécium Lu 175,0	—
		Or Au 197,2	Mercure Hg 200,6	Thallium Tl 204,0	Plomb Pl 207,2
	Emanation du Radium 222	—	Radium Ra 226,0	Actinium	Thoriun Th 232

Seules, les six cases marqu

(D'après l'ouvrage de M. Soddy, Paris. Alcan.)

Avouons que nous sommes passionnément intéressés... Mais pourquoi, à partir du plomb, les atomes renoncent-ils brusquement à se disloquer, ou le font-ils si lentement qu'on ne s'en doute pas? Il semble presque qu'il y ait là quelque chose de spécifique...

(1) SODDY, *Appendice*, p. 340.

ES ÉLÉMENTS (1918)

Groupe V	Groupe VI	Groupe VII	Groupe VIII		
Azote 14,01	Oxygène O 16,00	Fluor F 19,0			
hosphore 31,04	Soufre S 32,06	Chlore Cl 35,46			
Vanadium V 51,0	Chrome Cr 52,0	Manganèse Mn 54,93	Fer Fe 55,84	Cobalt Co 58,97	Nickel Ni 58,68
Arsenic s 74,96	Sélénium Se 79,2	Brome Br 79,92			
Niobium Nb 93,1	Molybdène Mo 96,0	—	Ruthénium Ru 101,7	Rhodium Rh 102,9	Palladium Pd 106,7
ntimoine b 120,2	Tellure Te 127,5	Iode I 126,92			
Cérium Ce 140,25	Praséodyme Pr 140,9	Néodyme Nd 144,3	[—]		Samarium Sa 150,45
Dysprosium Dy 162,5	Holmium Ho 163,5	Erbium Er 167,7			
Tantale Ta 181,5	Tungstène W 184,0	—	Osmium Os 190,9	Iridium Ir 193,1	Platine Pt 195,2
Bismuth 208,0	Polonium	—			
Uranium X_2	Uranium U 238,2				

— sont vacantes.

Nous n'avons encore regardé la *Table périodique* que de loin. Donnons la clé.

On inscrit les atomes par rangées horizontales. — Sur la première, l'hydrogène, chef de file, est à part. — Les suivants, jusqu'au fluor compris, tiennent la tête de colonnes verticales, ou *Groupes*, que l'on numérote de zéro à VII.

Au fluor, rebroussement : le néon étant l'homologue de l'hélium. Après quoi, le sodium ressemble singulièrement au lithium, et ainsi de suite, jusqu'au chlore. — Nouveau retour à la colonne de l'hélium, avec l'argon : ce qui place le potassium sous le sodium, comme il se doit... Mais il faut pousser ensuite jusqu'au brome pour retrouver un homologue du chlore : la période est maintenant de 18, au lieu de 8. — Nouvelle période de 18, du krypton jusqu'à l'iode. — Cela fait, le xénon, le cœsium, le baryum, occupent les cases qui leur reviennent de droit, comme parents proches du krypton, du rubidium, du strontium...

Après quoi, péripétie!... Tous les métaux générateurs des « terres rares » ont mêmes propriétés chimiques. Les colonnes s'effacent sur leur passage...

Puis les choses reprennent leur cours normal, l'émanation étant bien un gaz inerte, comme tous les atomes du Groupe zéro, et le radium un métal alcalino-terreux, comme le baryum ; — et l'on met actuellement, après l'uranium, un point final... dont rien ne nous permet d'affirmer qu'il soit définitif.

Mais il faut expliquer la classification par Groupes.

Les atomes sont électropositifs pour ceux qui sont à leur droite, électronégatifs pour ceux qui sont à leur gauche. Les chiffres expriment la valence positive. Par rapport à cette valence positive, *la valence négative est la complémentaire à* 8, du moins pour les colonnes de droite, carbone compris. — L'hydrogène a une valence positive comme si c'était un métal alcalin du Groupe I.

Groupe zéro. Pas de valence. Atomes chimiquement inactifs.

Groupe I. Une valence positive... Chaque atome va cher-

cher 1 atome à tendance négative du Groupe VII (pour qui $8 - 7 = 1$). D'où les chlorures alcalins.

Groupe II. Deux valences positives. Il faudra deux atomes chlore. Ou un atome du Groupe VI, tel que l'oxygène (pour qui $8 - 6 = 2$).

Passons de suite au groupe IV, du carbone. 4 valences positives: d'où CO^2, ou CCl^4. — Mais puisque $8 - 4 = 4$, aussi quatre valences négatives: d'où CH^4.

Groupe V, avec l'azote. Ou bien 5 valences positives, ou bien (puisque $8 - 5 = 3$) trois valences négatives: d'où l'ammoniaque NH^3.

Groupe VI. Soit 6 valences positives, soit plutôt 2 négatives ($8 - 6 = 2$): d'où H^2O.

Enfin, *Groupe VII*, soit 7 valences positives, soit plutôt 1 négative: d'où HCl.

Expliquons ces valences en fonction des planètes électroniques.

L'atome d'un gaz « inerte » garde ce que la *charge résultante* du noyau lui assure d'électrons en légitime propriété. — L'atome à valence positive laisse volontiers échapper un de ses électrons légitimes. — L'atome à valence négative en réclame plus que sa constitution électrique ne lui en vaut... Ainsi se forment les ions positifs et négatifs. Une fois formés, ces « déséquilibrés » se combinent et se saturent. Nous savons cela déjà. Mais précisons, *en vue de l'interprétation philosophique qui devra suivre.*

Cas de l'hydrogène. Une seule planète. L'atome devient un ion positif en la laissant fuir: cette fuite étant provoquée par le voisinage d'un atome chlore qui, lui, au voisinage de l'hydrogène, réclame au contraire une planète en surnombre.

Cas spécial de l'hélium. Un certain anneau se forme, paraît-il, sur quoi les 2 planètes de l'hélium sont chimiquement stables.... Le voisinage d'un atome à tendances négatives n'a pour elles nul attrait.

Cas du lithium. Deux planètes, sur trois, se placent sur l'anneau chimiquement indifférent. La troisième, à elle seule, commence à former un anneau chimique, fragile (ainsi que faisait la planète unique de l'hydrogène).

Et les choses continuent de même, pour les valences positives, l'anneau fragile étant de 2 planètes dans le Groupe II, de 3 dans le Groupe III, etc.

Mais la valence négative complémentaire à 8? — Eh! bien, « l'anneau chimique », à partir surtout de quatre planètes, ne demande pas mieux, *au lieu de perdre ses planètes, que d'en prendre, en surnombre, ce qu'il faut pour atteindre le chiffre* 8.... Inutile de se répéter.

Mais nous passons à la seconde rangée.

Cas du néon. Dix planètes. Il faut croire qu'elles sont, toutes, chimiquement stables, tout comme les 2 de l'hélium. M. Végard [Soddy, p. 357] les dispose actuellement en deux anneaux, l'intérieur de 3, l'extérieur de 7 planètes.

Après quoi, avec le sodium, recommence à se former l'anneau « chimique », fragile.

Pour les atomes des terres rares, il y aura, d'après M. Végard, un anneau chimique constamment limité à quatre planètes. Les autres grains négatifs se logeront au fur et à mesure, et comme ils pourront, sur les anneaux des profondeurs.

Enfin, voilà l'atome du jour, selon la science.... Mais n'avançons plus! Nous sentons que la reconstitution logique tourne à la paraphrase arbitraire, et que le réel manque devant nous.

Au surplus, et telle quelle, notre esquisse est encore boiteuse, unilatérale. Nous n'avons encore mis en place que des granules: reste à *tendre les forces* qui, de « l'immatériel » où elles se cachent, *mènent à leur gré les choses mobiles.*

Forces générales, d'abord, de l'ambiance physique. Forces individuelles, ensuite, dont il ne sera pas possible de se passer, non plus que des « êtres particuliers » qui les déploient spécifiquement pour exister et fonctionner.

(*A suivre.*) Paul VIGNON.

UN NOUVEAU SAINT THOMAS [1]

Nous serait-il révélé par M. Durantel ? Certains de ses lecteurs l'ont cru, ils le disent : « Le saint Thomas que nous soumet M. Durantel est remarquablement intéressant et nouveau » (2).

Il semble bien que M. Durantel lui-même soit quelque peu de leur avis.

« Cherchant à le comprendre (S. Thomas), nous avons pris et étudié son œuvre, et n'avons pris et étudié qu'elle. Nous ne nous sommes pas fait initier aux mystères de sa doctrine par ses interprètes, officiels ou autres... Au cours de ce travail qui n'est pas commencé d'hier, nous avons cherché, tâtonné, varié ; puis lentement l'impression définitive, si l'on peut avoir sur une œuvre aussi vaste une impression définitive, s'est fixée. C'est parce qu'elle nous a paru différer en plusieurs points des idées reçues jusque là que nous avons cru bon de la donner » (3).

Dans quelle mesure le saint Thomas de M. Durantel est-il nouveau ? Dans quelle mesure est-il vrai ? Pour répondre de façon complète à cette double question, il faudrait toucher bien des choses. Le livre que nous avons sous les yeux est le fruit d'études sérieuses; il soulève de sérieux problèmes. Nous nous bornerons à quelques remarques qui nous paraissent fondamentales.

Et tout d'abord, fallait-il, pour ne point partager, à l'égard du Docteur angélique, « l'enthousiasme de ses amis », porter sur

(1) J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas.* Alcan, 1919, xix-412 p.

(2) *Revue philosophique,* mars-avril 1920, p. 304.

(3) P. viii.

l'ensemble du thomisme des jugements aussi dédaigneux que sommaires ?

Voici que déjà l'on croit ce travail destiné à « faire éclater le cadre étroit dans lequel des préoccupations dogmatiques plus ou moins dissimulées enfermaient saint Thomas » et à le « libérer du néo-thomisme ». Ce qu'on ajoute de « la situation actuelle faite par l'Eglise à la pensée » évoque autour de nos travaux des images de mélodrame.

M. Durantel n'a point souhaité, j'en suis sûr, être compris de la sorte. Il sait que le thomisme a des nuances et une histoire à multiples détours, il ne peut pas imaginer que cette longue histoire se résume en deux lignes, il ne peut pas être certain qu'aucun des « commentaires » — qu'il n'a point voulu lire — n'a jamais rien vu ni rien dit des choses qu'il signale. Négliger toute bibliographie est un procédé qui ne manque pas d'élégance, mais il reste vrai que la thèse de M. Durantel se détacherait avec plus de relief et plus de netteté s'il avait pris la peine de noter exactement les interprétations dont il se sépare.

Au surplus, il est vrai que les thomistes ne sont pas toujours le pur écho de leur maître. Je ne crois pas que M. Durantel le leur reproche. Philosopher n'est pas faire de l'archéologie. Que s'il y a des esprits insensibles à la différence des temps, et qui cherchent dans la lettre de S. Thomas la réponse immédiate aux « questions les plus étrangères à la pensée du moyen âge », je veux bien sourire de leurs bévues à condition qu'on n'oublie pas qu'il y aura tantôt un demi-siècle que Léon XIII traçait aux néo-thomistes un programme fort différent.

Ce programme demandait que l'on s'inspirât de saint Thomas pour penser dans le présent, ce qui suppose, d'une part, une souplesse et une liberté de réflexion que l'on a proclamée cent fois, ce qui suppose, d'autre part, un effort soutenu pour reconstituer le milieu médiéval où est née la doctrine thomiste et pour interpréter cette doctrine en fonction de ce milieu, selon toutes les exigences de la méthode historique.

Tout cela n'est pas l'œuvre d'un jour et il faudrait ignorer les conditions mêmes de la pensée philosophique pour exiger d'une école vivante et active une autre continuité que celle de la méthode et de l'esprit. Il serait étonnant qu'en cinquante ans la réflexion, la recherche historique et l'évolution même de l'ambiance philosophique contemporaine n'eût amené aucun progrès au sein de l'école néo-thomiste. En fait, ceux qui la

connaissent savent assez que ce progrès existe et qu'on est loin, aujourd'hui, des premiers efforts réalisés à la lumière d'une information historique moins large et sous la pression extérieure d'un milieu que Taine ou Spencer incarnaient.

Qu'il reste beaucoup à faire, qui en doute ? Que du point de vue historique nous connaissions encore mal les sources du thomisme, qui ne le sait ? Il serait particulièrement nécessaire de mieux déterminer les phases successives qu'a traversées la pensée de saint Thomas lui-même. Cela empêche-t-il que cette pensée nous inspire et nous guide? Nous sommes depuis longtemps mieux fixés sur la doctrine de saint Thomas que sur cette doctrine de Kant qui a pourtant inspiré les plus célèbres penseurs du XIXe siècle (1).

Plus profondément et plus heureusement que Kant, qui n'a fait que juxtaposer, saint Thomas a concilié dans sa doctrine des tendances maîtresses qui sont le fond éternel de la discussion philosophique. Cela résulte, si nous y comprenons quelque chose, du livre de M. Durantel lui-même. Aussi bien qu'aux panégyristes les plus chaleureux, l'œuvre de conciliation réalisée par saint Thomas lui arrache des témoignages de profonde admiration. « Jamais synthèse totale des explications sur l'Univers ne fut tentée avec tant de bonheur. Les tendances les plus apparemment divergentes, les éléments les plus opposés s'y rencontrent sans se heurter, bien plus se complètent et s'harmonisent. » Mais aussitôt après voici des points d'interrogation troublants : « Les doctrines fusionnées, plus encore que certaines combinaisons chimiques, ont un équilibre instable. Trop de principes contradictoires s'y mêlent, trop de tendances diverses y fermentent. Ce sont jeux de nuages qui un instant réalisent une forme d'art humain, puis se brouillent dans le chaos (2). »

C'est ici qu'un lecteur (3) découvre « les embarras du thomisme ». Ne seraient-ce pas un peu les embarras de M. Durantel ?

(1) A ce propos, les insinuations de M. Durantel, au sujet du « dernier des scolastiques », si elles sont, comme on l'a écrit, « des malices à l'intention des néo-thomistes », se trompent un peu d'adresse. Il est certain que saint Thomas peut aider remarquablement à comprendre Kant. Qu'on relise les articles publiés ici même par le R. P. Charles.

(2) P. 401.

(3) M. ARCHAMBAULT, dans la *Nouvelle Journée*, janvier 1920.

Mais il n'y a guère bénéfice à discuter des formules aussi générales. Regardons-y de plus près. Et puisque l'auteur se réserve de revenir sur certaines questions, attachons-nous à celle qui fait l'objet principal de son livre actuel. C'est cette question de la connaissance qui est, d'ailleurs, le nœud de toutes les questions. Elle est traitée avec abondance et même avec quelques redites. Mais en matière aussi importante, le mal n'est pas grand.

Que la connaissance ait sa place dans un tableau général où l'ensemble des êtres descend de Dieu et retourne à Lui, il est assez facile de s'en apercevoir en regardant la table des matières de la Somme théologique, et pour ma part c'est l'une des premières choses qui me furent dites lorsque j'étais étudiant en philosophie thomiste. Y voir une découverte de M. Durantel me serait dès lors assez difficile.

Dans le même temps où l'on me montrait ce tableau « synthétique » on m'apprenait à en distinguer soigneusement l'ordre « analytique » selon lequel notre esprit bâtit l'édifice de la science. Cet ordre, qui n'est pas dans la table des matières, fournit au contraire l'armature interne et la solidité logique du système thomiste. J'ai l'impression que M. Durantel le méconnaît. Faisant du tableau synthétique bien plus qu'un cadre, il y cherche le soutien et la raison des doctrines. C'est de ce point de vue qu'il les interprète. Au lieu de s'appuyer sur ses bases, le thomisme qu'il nous offre se suspend à ses conclusions.

Notre intelligence est un reflet lointain et amoindri de l'intelligence divine, l'objet qu'elle trouve dans les choses est lui-même un reflet lointain de l'intelligibilité de Dieu. Sans doute. Et en Dieu il n'y a aucune distinction de sujet et d'objet, en Lui se réalise cette « transparence » parfaite de l'être à soi-même qui est le sommet et le modèle de la connaissance intellectuelle.

Le sommet d'abord, dans l'ordre analytique, le modèle ensuite. M. Durantel renverse cet ordre. Il s'aperçoit ensuite que le système, ainsi conçu, devient fragile. « Tout ceci est très clair et très simple, si nous admettons le principe de l'identité initiale de l'être, de l'intelligible et de l'intelligence, puis de leur bifurcation et de leur développement en deux lignes parallèles et qui se correspondent, distinctes, mais destinées à se retrouver et à se compénétrer par la connaissance. Mais que vaut ce principe? »

La réponse n'est guère assurée : « Par hypothèse nous n'en pouvons juger, puisqu'il domine et conditionne toute la théorie de notre connaissance et de toute connaissance. Ne serait-il pas le suprême effort de l'intelligence pour sortir d'elle-même et trouver au dehors le point d'appui qu'elle a cherché en vain et qui consisterait à s'objectiver d'abord elle-même, à se faire anneau d'une chaîne qui lierait tous les êtres, fragment du miroir immense où se reflètent toutes choses, étincelle du foyer qui serait l'être lui-même naturellement lumineux. »

Je ne pense pas qu'on lise ces choses dans le texte de saint Thomas, et je remarque en effet, ici et ailleurs, que M. Durantel, si prodigue de références, en est bien avare lorsqu'il lui faudrait justifier les nuances spéciales de *son* thomisme. Je ne lui en fais pas un grief. Il s'agit en réalité de dépasser les textes, de chercher, en suivant les perspectives qu'ils indiquent, les pensées qu'ils suggèrent à une réflexion prolongée. Il s'agit peut-être bien de questions « étrangères à la pensée du moyen âge ». Mais pourquoi M. Durantel ne voulait-il pas qu'on cherchât réponse à ces questions? Voici que nous le prenons, lui aussi, à compléter saint Thomas, à l'adapter à la « mode... aux idées d'aujourd'hui ».

Dirions-nous, à notre tour, qu'un peu « d'histoire toute nue, toute simple, un petit grain de mil de pur S. Thomas ferait bien mieux l'affaire, quand il ne s'agit que de le connaître »? (1) Non, nous demandons seulement avec un peu de précision, une fidélité plus stricte aux lignes de réflexion que l'auteur indique.

Chez le saint Thomas de M. Durantel, l'accord de la pensée et des choses est un postulat que le philosophe se donne dans son système. Chez le saint Thomas de l'histoire, cet accord est une donnée qui s'impose au penseur, et sur laquelle son système est construit Que l'on puisse après coup retrouver dans les conclusions le point de départ, éprouver ainsi la cohérence logique des constructions, cela n'a rien d'étrange. Mais ce retour ne doit pas être pris pour la démarche première par laquelle le bâtisseur pose les assises de son édifice (2).

Cette pensée robuste et primitive du XIIIe siècle a les défauts

(1) Préface, p. VII.

(2) Cf. *Summa theologica.* Ia, q. LXXIX, art. 8. Secundum viam acquisitionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis quæ sunt prima principia ad quæ inventa examinat.

de sa jeunesse. Au moins faut-il lui en laisser le bénéfice. Elle échappe à certains préjugés qui pèsent sur nos esprits et qui sont peut-être bien l'héritage de certaines défaillances historiques de la pensée moderne. Il y a des choses qu'un thomiste doit apprendre en lisant les modernes. Il y en a qu'un moderne doit apprendre, ou désapprendre, en lisant saint Thomas. Pour s'en convaincre il faut faire l'expérience, il faut lire saint Thomas en se faisant un esprit neuf, jeune comme le sien. C'est ce que M. Durantel n'a pas fait. Il n'a pu oublier Locke, il a lu saint Thomas à travers les cadres que le philosophe anglais a tracés au problème de la connaissance. C'était bien plus dangereux que de le lire en ne distinguant pas les apports de l'aristotélisme et du néo-platonisme. Car enfin ceux-ci se trouvent dans le thomisme et s'y trouvent mêlés; on ne commet aucun contre-sens en ne les séparant pas. On pourrait bien en commettre un en cherchant dans la doctrine de l'élaboration des espèces intelligibles un germe quelconque de « relativisme ». Je crains même qu'en demandant à la doctrine de l'infaillibilité de la « nature » de fonder la valeur réelle et objective de la connaissance, on ne commette un autre contre-sens encore.

Dans la structure logique du thomisme, ces notions sont toutes fonction d'une thèse générale qui place le sujet connaissant à son rang parmi les choses, elles visent à expliquer la connaissance, nullement à la fonder. Comment se fait-il que l'intelligence connaisse des réalités antérieures et matérielles ? Quand on demande cela, on suppose déjà qu'elle les connaît et qu'elle se trouve, parmi elles, dans un monde dont elle fait partie avec elles. On suppose l'idéalisme et le relativisme dépassés, et le problème de la connaissance résolu.

Dès lors, c'est tout confondre que de parler des « déformations » et des « réfractions » que l'objet subirait en traversant la série des « intermédiaires », des « miroirs » que seraient les espèces sensibles et intelligibles, expresses et impresses, de la psychologie thomiste. Tout ce mécanisme, — et ce n'est d'ailleurs un mécanisme qu'en apparence et en vertu des habitudes de minutieuse précision qui sont le propre des auteurs anciens, — tout ce mécanisme, dis-je, ne vise qu'à rendre compte des facteurs ontologiques de la connaissance. Mais le problème causal doit être soigneusement distingué du problème de la valeur de la connaissance, il le suit et ne peut logiquement le précéder ni, dès lors, en influencer la solution.

Il faut, au contraire, que l'explication ontologique de la connaissance respecte intégralement les données primordiales posées d'abord par l'analyse immédiate du fait lui-même, par ce qu'on appelle quelquefois, — d'un mot dont je ne discute pas maintenant l'opportunité — sa phénoménologie. On ne trouve pas là-dessus de très longs développements chez saint Thomas. Cela lui paraît trop clair pour qu'il y insiste. Il le dit cependant assez nettement, en réponse à l'argument éternel de tout idéalisme : je connais d'abord l'objet, ensuite seulement je me rends compte qu'il y a un acte par lequel je le connais. Et dès lors rien ne peut prévaloir contre la solidité primitive de ce roc. S'il y a des « espèces » ne les prenons pas pour un double représentatif. Elles ne sont pas connues, elles ne sont pas un intermédiaire, je ne connais que l'objet, directement, en soi et tel qu'il est (1).

Je n'ai pas l'impertinence de signaler à M. Durantel ces notions qu'une longue habitude des textes thomistes a dû lui rendre familières. Je m'étonne qu'il n'ait pas fait justice à leur importance fondamentale. Je ne puis l'expliquer que par cette raison qu'il a inconsciemment conservé, en lisant saint Thomas, les préjugés d'un disciple de Locke. Pour lui, la première question est celle de « l'origine » de nos connaissances. Pour saint Thomas, il s'agit d'abord de déterminer quel est l'objet connu.

Il est entendu que ce réalisme est déconcertant quand on est accoutumé à d'autres manières de philosopher. Si l'on veut comprendre quelque chose à la pensée thomiste, il faut pourtant se placer à son point de vue. Que cela soit possible, après les récentes affirmations du néo-réalisme, il serait difficile de le contester. Il se fait aujourd'hui que le thomisme le plus rigoureusement médiéval reprend une fraîcheur toute moderne.

Dans la perspective où s'est placé M. Durantel, les nombreux passages où saint Thomas explique l'infaillibilité de la connaissance en général par l'infaillibilité de la « nature », et en particulier la saisie certaine des principes par la « divinité » de la nature intellectuelle ont pris à ses yeux une importance centrale. Ne leur trouvant pas la même importance dans le ta-

(1) « Id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo... Sequitur quod anma per species intelligibiles cognoscat res, quæ sunt extra animam. » Ia, q. LXXXV, art. 2.

bleau traditionnel du thomisme, il a cru qu'on faisait autour de ces passages la conspiration du silence. Il lui aurait pourtant suffi de parcourir quelques « commentaires » classiques pour les y retrouver en bonne place (1). Mais en même temps il aurait eu son attention attirée sur la portée qu'il faut leur donner dans la structure méthodique du système. Les actes sont connus par leurs objets, les natures sont connues par les actes. Il serait souverainement illogique, dès lors, de chercher dans une théorie de la nature le premier fondement de la confiance que nous accordons aux objets. Il faut intervertir ces termes ; si nous pouvons dire qu'il est de notre nature de sympathiser aux choses, c'est uniquement parce que nous savons déjà que les choses sont connues.

Pour M. Durantel, cette sympathie, cette « syntonisation » de l'intelligence et des choses ne peut nous paraître assurée que si nous remontons, par la pensée, le double rayon de l'intelligible et de l'intelligence jusqu'au foyer divin où tous deux coïncident. Cela résulte de l'inversion qu'il impose à la logique interne du système thomiste. Cela résulte en outre du préjugé historique selon lequel il veut retrouver dans la doctrine de l'Aquinate, les thèses de ses prédécesseurs néo-platoniciens.

Mais comment les caractères « divins » sont-ils mêlés aux facteurs humains de la connaissance ? Il me semble que M. Durantel conçoit les choses de l'esprit d'une manière bien imaginative. Le vocabulaire thomiste garde sans doute quelque trace des mythes platoniciens. Sans doute aussi n'est-il pas défendu de l'enrichir de quelques métaphores nouvelles. Mais il ne faudrait pas s'arrêter à ces choses, quelque jolies qu'elles soient. Le thomisme a appris d'Aristote à tendre, autant que faire se peut, à la pensée toute nue. On ne tiendra l'exacte formule des solutions qui lui sont propres, qu'en la dégageant des symboles et des images trop riches qui en masquent l'austère rigueur; *formalissime loquitur divus Thomas.*

Quelle idée précise puis-je trouver dans les illustrations que voici : « La table rase est plutôt un champ ensemencé. C'est une plaque photographique qui porte comme une première impression de l'objet, tout au moins son cadre, et qu'il s'agit seulement de développer (2). » « L'apport sensible est comme

(1) Je cite seulement, parmi bien d'autres et à titre d'exemple, les travaux classiques du P. Lepidi.

(2) P. 142.

le bain révélateur qui développe, qui rend visible à notre intelligence le contenu de l'intellect agent déjà impressionné et chargé de tout le monde intelligible (1). » « On ne peut dire précisément de l'intellect agent qu'il soit plein ou qu'il soit vide d'espèces intelligibles. Considéré sous son aspect divin, il en est saturé, chargé qu'il est de l'infini des idées divines. Pour nous qui ne pouvons les y voir, il est vide ou plutôt il n'a pas pour fonction de contenir les espèces mais de les produire, de les projeter intelligibles sur l'intellect possible (2). » « L'essence est dans le phantasme, obscurcie, invisible aux yeux des sens. Or l'intellect agent a pour but de la faire voir malgré, ou si l'on préfère, sous son voile de matière ; il est à l'essence ce que les rayons X sont dans la radiographie au squelette humain. Même un peu plus ; car l'intellect agent est une participation de la lumière divine, le rayon divin prolongé dans lequel dansent, comme en un rai de soleil, la poussière infinie des idées divines que nos yeux à nous ne voient plus, qui y sont cependant ; et ces idées se sont développées, identiques et parallèles, dans l'ordre du réel. Ce sont elles que nos sens sont allés y puiser ; ce sont elles que notre intellect agent dégage des phantasmes; et grâce à elles nous pouvons déterminer le contenu du rayon intelligible jusque-là indéchiffrable (3). »

Il semble que, d'après M. Durantel, ou plutôt d'après son saint Thomas, l'intelligible descendu des sources divines, se trouve, à l'état latent, à la fois dans l'objet sensible, dans l'intellect passif et dans l'intellect agent. Par la rencontre de ces trois facteurs, il se dégage, et l'on ne sait trop pourquoi. C'est un événement quelque peu magique.

Combien plus simple, plus claire et plus profonde apparaît la notion de l'intellection chez le saint Thomas de l'histoire et de la tradition. Relevons ce passage classique dont la sérénité n'a d'égale que la force :

« *Unius virtutis oportet esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur est unum naturale objectum cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quæ*

(1) P. 159.
(2) P. 174.
(3) P. 192.

sunt per se entis in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. » (*C. g.*, II, 83.)

N'est-ce pas à partir d'une donnée nette et fondamentale comme celle-ci qu'il eût fallu grouper et systématiser l'ensemble des doctrines thomistes? Je ne dis pas qu'aucun problème n'aurait surgi dans cette systématisation. Je crois qu'elle eût pris un aspect assez différent. Au moins n'eût-on pas cherché à envelopper dans les plis de l'intellect des succédanés d'idées confuses ou des germes d'idées innées. Peut-être, en remontant de quelques lignes, se fût-on aperçu qu'il était singulièrement contraire à la doctrine de saint Thomas de considérer comme normalement plus parfaite la connaissance de l'âme séparée. Peut-être encore se fût-on douté que la perception, l'image, la pensée ne sont pas des termes entre lesquels il faille mettre une succession chronologique et des cloisons ou des membranes, à travers lesquelles s'opèrent des « filtrages ».

Mais je m'arrête. Il y aurait trop à dire si l'on voulait refaire en détail, ou même dans les grandes lignes, l'étude entreprise par M. Durantel.

De cette étude je n'ai peut-être pas assez fait l'éloge. Elle rendra aux « amis » de saint Thomas de très sérieux services. Elle attirera leur attention sur bien des choses dont ils ne tiennent pas toujours un compte suffisant. Elle les fera réfléchir. Les coups d'épingle qu'elle leur distribue seront, à cet effet, d'une utilité certaine. Parfois aussi elle les charmera, car elle renferme de bien belles pages, pleines d'émotion et de jolies images. Cela suffit à excuser les longueurs et les redites qui ne laissent pas d'ennuyer et l'importance exagérée que l'on donne à des détails négligeables.

Quant aux directions générales du mouvement néo-thomiste, il serait, sans doute, excessif de les croire menacées.

L. Noël,
Professeur à l'Université de Louvain.

A PROPOS

D'UN

MANUEL DE PHILOSOPHIE

(*Suite*)

IV

Nous avons dit que le nouveau cours du P. Lahr contenait une introduction à la Métaphysique fort développée, où se trouvait abordé de front contre les sceptiques de toute nuance le problème critique fondamental et où étaient traitées en détail les théories idéalistes modernes, en même temps qu'y était esquissée une justification positive du dogmatisme et du réalisme métaphysique. L'auteur de cette partie nouvelle ne se croit pas autorisé en effet à affirmer, sans plus, à ses lecteurs la valeur de la raison et à déclarer *a priori* absurde toute autre position. Il estime au contraire tout à fait inefficaces, philosophiquement parlant, certaines réponses courantes faites par le gros bon sens au scepticisme. Ces réfutations, dit-il, « sont entachées du vice appelé en logique *ignoratio elenchi* : elles s'appuient sur des concessions que le sceptique ne fait pas, ou supposent, pour les lui reprocher et le confondre ainsi, des fautes de raisonnement qu'il n'a pas commises ». Ainsi en est-il de l'*argumentum baculinum* et des prétendues contradictions formelles où tomberaient les sceptiques en affirmant leur doute. — Quant aux formes d'idéalisme qui toutes admettent, à des degrés divers, l'impossibilité d'atteindre jamais les choses telles

qu'elles sont en elles-mêmes, il les juge bien finalement absurdes et incohérentes. Mais de simples protestations, inspirées ici encore par les sursauts d'un empirisme populaire et naïf, ne lui semblent pas du tout répondre aux objections subtiles des adversaires. On ne réfutera ceux-ci que de deux manières : ou bien on ira les attaquer sur leur propre terrain, ce qui ne laisse pas d'être fort périlleux ; ou bien on montrera — mais il y faut de bonnes raisons — que le terrain sur lequel ils se sont placés est un terrain fictif, dépourvu de tout fondement : ce qui se fait en lui en substituant un autre : on ne détruit que ce qu'on remplace. La tâche, en vérité, n'est pas si facile ni si simple que d'aucuns voudraient le faire croire ! Et il ne faudrait pas se donner le ridicule de méconnaître ici la subtilité des esprits avec qui l'on est aux prises !

Mais si le problème est fort malaisé à résoudre, convient-il de le poser ? — Un groupe important de penseurs catholiques contemporains penche nettement pour la négative et juge vaine toute tentative en ce sens. Nous trouvons une manifestation de cet état d'esprit dans un article publié en 1918 par un périodique maintenant disparu, où est pris vivement à parti le « Néo-thomisme » de l'école de Louvain, dont l'illustre cardinal Mercier est le maître incontesté et le plus représentatif. L'auteur s'y emploie, dit-il lui-même, à « ôter à ce néo-thomisme le masque qu'il a pris pour s'introduire parmi nous » ! Or le premier et principal des griefs opposé par lui à cette école, le seul que nous retiendrons, est précisément l'introduction de la *critique* dans la philosophie. Il faudrait, à l'entendre, nier absolument « le caractère de continuité et de nécessité du problème critique qui empêcherait désormais de s'en désintéresser » ; ce que l'auteur veut, c'est le thomisme « tout court », sans ces superfétations.

L'article, venant après une série d'autres, — qui d'ailleurs n'étaient pas sans mérite, — sur la réforme de l'enseignement philosophique, le sens de la revendication émise ici est clair. Il ne faut pas reconnaître droit de cité dans l'enseignement au problème critique considéré en lui-même. Réfuter Kant, passe encore ! Mais chercher à justifier la raison, quand elle affirme l'être et l'absolu, ce qui est le problème critique, comment ne pas voir là un non-sens et une absurdité ? Le problème critique ne se pose pas, quoi qu'ait dit Kant, son inventeur, — et il n'y a pas à en faire peser le poids sur l'enseignement.

La raison invoquée contre le cardinal Mercier et son école, pour motiver cette proscription, est d'ordre avant tout historique. Il est faux, dit-on, que le criticisme remonte à Descartes ; et la preuve donnée de cette nouvelle affirmation est la suivante. Descartes « est tellement éloigné d'avoir voulu inaugurer une science critique, préalable à tout exercice de la philosophie, qu'il a tout fait pour l'expulser et la conjurer ». Dès lors « l'illustre philosophe », dont il n'est que juste de venger la mémoire, ne saurait en aucune façon être rendu responsable de la déviation de nos intelligences modernes. Conclusion : « l'idée d'une critique de la raison est une idée proprement et exclusivement kantienne, que sa « monstruosité » et son « énormité » devait au surplus empêcher de survivre à son inventeur... Née de Kant, il ne faut pas craindre de dire qu'*elle est morte avec lui* » ! ! !

Nous ne saurions nous ranger à cette manière de voir. Il ne s'agit pas en effet de savoir si Descartes a *voulu* ou non inaugurer une science critique et fonder une philosophie idéaliste. Mais il faut voir ce qu'il a fait en réalité, et si, tout en *voulant* écarter les objections sceptiques, comme il en a eu certainement l'intention, il n'a pas posé et formulé nettement la question, qui, en se précisant dans la suite, est devenue le problème critique ; il faut voir si la solution donnée par lui n'a pas été, sinon en raison de son insuffisance radicale (la question peut se discuter), du moins de son manque de clarté, l'occasion d'écrits nouveaux qui n'ont fait qu'accentuer la difficulté première et la mettre en un jour plus cru ; bref, il faut voir ce que les principes posés par Descartes contenaient en germe et ce que, *historiquement*, — selon ou contre ses intentions, il n'importe, — ceux qui sont venus après lui en ont tiré. Or, sur ce point, les données de l'histoire sont certaines et connues de tous...

D'autre part, n'est-il pas à tout le moins un peu surprenant que l'un des adversaires les plus déterminés de la scolastique, l'un de ceux dont la doctrine a le plus nui à la doctrine officielle de l'Eglise et que l'Eglise a maintes fois condamné, soit aujourd'hui élevé sur le pavois et remis à l'honneur par des écrivains autorisés et qualifiés qui se disent et sont en effet des thomistes purs, des scolastiques sans compromission, alors que ces mêmes adversaires devraient tout faire, semble-t-il, pour combattre l'influence pernicieuse et toujours persistante du

cartésianisme et pour dénoncer sans trêve ni répit son irréductibilité foncière avec le philosophe de S. Thomas (1) ?

Enfin et surtout, que le problème critique ne se pose pas, qu'il soit mort avec Kant, impossible, à notre humble avis, d'imaginer méconnaissance plus complète de la réalité!... Loin d'être mort et oublié, il demeure le problème le plus vivant, le plus actuel. Si quelque chose est à déplorer, c'est tout au contraire qu'on l'ait trop négligé dans l'enseignement catholique et que l'on s'en soit occupé trop tard parmi nous.

Que l'on admette ou non la critériologie du cardinal Mercier et de son école — et pour notre part nous avouons modestement ne nous y point rallier sans réserves ni précisions, — il faut reconnaître à l'éminent prélat le très grand mérite d'avoir su attirer l'attention sur une difficulté essentielle et d'avoir compris l'une des exigences les plus profondes de nos intelligences contemporaines.

Evidemment, ce problème était inconnu, ou presque, du XIIIe siècle. Mais aujourd'hui, il se présente de lui-même aux esprits chercheurs, que les arguments d'autorité et les solutions élémentaires du bon sens n'ont pas le don d'apaiser, ni ne satisfont plus. Une fois posé devant une intelligence, il l'occupe et la possède tout entière ; des réponses quelconques, hâtives ou dédaigneuses, loin de calmer les inquiétudes, ne font que les aviver. Aussi bien, pourquoi la raison raisonnante et discursive, qui cherche les raisons de tout, ne rechercherait-elle pas ses propres titres à la véracité ? et de quel droit lui dira-t-on qu'elle n'en a pas le droit? Pourquoi ne tenterait-elle pas de se justifier à elle-même ses pouvoirs et

(1) En nous exprimant ainsi, nous n'avons évidemment pas l'intention de mettre en doute le génie de Descartes, ni de lui refuser le mérite d'avoir apporté une contribution des plus importantes à la pensée philosophique : il y a chez lui des parties neuves, fécondes et intéressantes; certaines d'entre elles pourraient même, à notre avis, être opportunément reprises et utilisées, tel son *Cogito*, dont la valeur a été méconnue, et la signification mal comprise par beaucoup de scolastiques récents. Mais autre chose est de reconnaître ces mérites, autre chose de donner à entendre qu'il y aurait avantage à revenir à lui comme à un maître sûr, que l'esprit de sa philosophie n'est pas ce que l'on pense, et que, dans son ensemble, cette philosophie n'est pas aux antipodes de la philosophie scolastique. Nous ne nous insurgeons que contre ces dernières prétentions, à notre avis insoutenables, mais cela, nous le faisons sans hésiter. (Voir *Etudes*, 20 août 1918, p. 462 sq.)

d'en fixer les limites? Et si elle ne le peut dans l'ordre du *discours* sans se heurter à l'inévitable diallèle, qui, *dans cet ordre*, est insoluble, mais cependant se dresse devant l'esprit, malgré qu'il en ait : pourquoi n'irait-elle pas chercher en dehors du discours, dans la prise du moi par l'intelligence intuitive, l'*intellectus* opposé à la *ratio*, le fondement de la valeur métaphysique de la connaissance ? Répondre que cette recherche est absurde, parce qu'elle aboutit à une question insoluble et sans issue, qui équivaudrait à nier la raison, — c'est répondre par un aveu d'impuissance et de défaite ; c'est renoncer complètement à convaincre d'erreur les doctrines idéalistes ou matérialistes et à en montrer l'incohérence ; c'est renoncer à établir les droits de la raison autrement que par l'affirmation gratuite d'un postulat, qu'un adversaire pourra nier tout aussi gratuitement ; c'est se reconnaître à l'avance dépourvu de preuves et battu sur son propre terrain. En bref, c'est ne pas répondre du tout et par voie de conséquence, c'est éloigner irrémédiablement de soi tous ceux — et ils sont légion — que ce problème aura tant soit peu touchés.

En présence de cet état d'infériorité relative où se trouve, de ce chef, le dogmatisme véritable, n'est-on pas en droit de se demander s'il n'y a pas là un signe que l'affirmation pure et simple de la valeur de la raison à titre de *postulat*, n'est pas le dernier mot de la critériologie et s'il n'est pas de meilleure réponse à la difficulté posée qu'une fin de non-recevoir parfaitement inefficace ? Seuls, nous semble-t-il, peuvent méconnaître le bien-fondé de ces exigences et les trouver, sinon sottes, du moins illégitimes, les tenants rigides d'un dogmatisme rigoureusement *a priori*, pour lesquels toute affirmation catégorique et nécessaire de l'intelligence porte nécessairement avec soi sa propre justification et pour qui tout essai de contrôle de notre instrument de connaître serait une tentative de suicide intellectuel : « les lois de l'intelligence, dit-on, sont les lois de l'être et quiconque veut penser, s'il est en possession de ses esprits, n'a pas à rechercher les titres de ces lois : elles se posent comme universelles et objectives. Demander à l'intelligence, — abstraite et discursive essentiellement qu'est la nôtre, — une garantie de ses affirmations est une question intelligible et dépourvue de sens. » — Par malheur ce qui est intelligible pour ces philosophes est parfaitement intelligible pour nos modernes idéalistes, tant qu'on reste dans l'ordre de l'évidence abstraite. Ces

idéalistes n'ont alors aucune peine à répondre qu'en effet la question serait intelligible si l'on était assuré que ces lois de la pensée abstraite, tels le principe de contradiction et le principe de raison suffisante, sont vraiment les lois de l'être métaphysique et que d'abord l'être métaphysique proprement dit (et non pas l'être idéaliste) *est* ; mais précisément c'est ce que l'on ne sait pas encore et ce qui est en question dans la querelle soulevée par l'idéalisme. Quant au suicide de la pensée dont on les menace, ces mêmes idéalistes ont depuis longtemps prévu la difficulté : « si l'on *veut* penser, disent-ils, il est de toute évidence que l'on devra penser conformément aux principes de contradiction et de raison suffisante : c'est là une question de *fait* hors du présent débat. Mais cette question de fait ne préjuge en rien la question de *droit,* qui est de savoir si ces principes eux-mêmes, et donc toute la spéculation idéale, ont une valeur objective réaliste proprement dite : et c'est précisément ce que nous nions. » Le texte de Goblot, cité dans le cours du P. Lahr (t. II, p. 327), est à ce point de vue singulièrement instructif et peut-être dessillera les yeux de plus d'un lecteur trop confiant et trop simpliste.

A ces remarques il sera bien permis d'en ajouter une autre. La crise moderniste, à laquelle en ces matières il est bien permis de se reporter et dont il importe de savoir tirer des leçons, a eu pour l'une de ses principales origines — c'est un fait incontestable — la faiblesse et l'insuffisance des réponses données à cette question et à celles qui en dépendent. L'obligation d'étudier à fond ce problème nous paraît donc plus impérieuse que jamais et, pour le bien d'un grand nombre d'âmes, nous souhaitons vivement que l'étude en soit reprise et poursuivie. Puissent les efforts communs amener à l'élucider enfin d'une façon pleinement satisfaisante. En tout cas, pour nouvelle qu'elle soit dans notre enseignement, cette question n'y a pas moins — qu'on le regrette ou non — pleinement droit de cité, et il faut l'aborder avec tout le sérieux qu'elle mérite.

C'est ce qu'a compris le collaborateur du P. Lahr et ce que, discrètement comme toujours, il insinue dans son importante introduction à la métaphysique. Le problème à ses yeux est capital et il lui accorde toute la place qu'il mérite. Ainsi que le faisaient les anciennes éditions du P. Lahr, les différents systèmes sceptiques, idéalistes et positivistes sont exposés et dis-

cutés en détail, mais avec une information beaucoup plus riche et de façon beaucoup plus serrée. Puis vient, en guise de conclusion, la thèse positive justifiant le dogmatisme et le réalisme métaphysique. Le principe de solution, tout traditionnel et classique, est celui-là même qu'avait déjà adopté le P. Lahr. Il se prend dans une expérience métaphysique qui est à la base de toute la vie de l'esprit, dans une intuition fondamentale d'ordre strictement intellectuel de l'être existant que nous sommes. La nouvelle édition a le grand mérite d'en préciser les termes : « Pour qui sait lire dans sa propre conscience, la valeur de la raison et la portée objective des idées premières et des principes de la métaphysique ne peuvent être l'objet d'un doute réel. Nous l'avons dit en parlant des données de la conscience et des premiers principes, et nous venons de le redire dans la critique du scepticisme et de l'idéalisme, l'introspection nous met en possession absolument certaine de tous les éléments dont se compose notre connaissance de l'absolu. En effet, l'*être* avec ses deux grandes *lois* qui sont les principes de contradiction et de raison suffisante, s'y imposent à notre esprit avec évidence comme son objet nécessaire et comme les lois qui régissent en même temps et cet objet dans sa réalité et la pensée qui spécule sur lui. Ce n'est pas tout : les idées premières de substance, d'unité et de durée, de cause et de fin, dont la compréhension déborde immédiatement tout contenu d'expérience, nous sont données, elles aussi, comme objectivement réelles, dans cette expérience à la fois *concrète* et *absolue* qu'est la conscience de nous-mêmes ».

Il faut espérer que cette esquisse très suggestive recevra quelque jour tous les développements qu'elle comporte. On voudrait savoir, quelque prétentieuse que puisse paraître la curiosité, comment comprendre ce passage du concret à l'abstrait dans le cas du concept d'*être* et des premiers principes qui en dérivent ; et comment on pourrait, non pas sans doute *prouver* la valeur de la raison, — cela serait évidemment absurde, — mais *justifier,* au moins dans une certaine mesure, par l'intuition fondamentale du moi, l'édifice de la connaissance *abstraite.* Aussi bien cette intuition fondamentale du moi dans la donnée immédiate de conscience, les scolastiques du XIXe et du XXe siècle, qui ont traité *ex professo* des problèmes de la critériologie et de l'ontologie, l'ont acceptée et utilisée, à très peu d'exceptions près. Elle est l'une des trois vérités primitives décrites

par le P. Tongiorgi et dont on sait la fortune; et toute ontologie qui ne se contente pas de concepts sans contenu et inopérants, mieux encore toute ontologie qui n'est pas une pure dialectique recourt à cette prise directe du moi par la conscience pour fonder les notions de substance et de cause. Il reste à prolonger ce procédé fécond jusqu'à la notion d'être et à exploiter cette indication excellente. On admettait jusqu'ici comme absolument premiers, et comme portant en eux seuls leur justification, la notion d'être et les principes de contradiction et de raison suffisante: ceux que ne travaille pas le problème critique pourront toujours s'y tenir en pleine sécurité; ce roc est indestructible; mais on nous laisse entrevoir qu'il n'est peut-être pas impossible de dépasser ce stage des purs postulats et qu'il y a moyen d'aller au delà dans l'ordre de l'intuition réflexive: séduisante perspective qui mettrait à même de répondre plus directement aux difficultés modernes et dont la réalisation marquerait un très appréciable progrès....

V

Nous avons jusqu'ici souligné les perfectionnements apportés au nouveau Cours du P. Lahr, sans élever à son sujet la moindre restriction. Nous ne pouvons cependant dire qu'il ait du premier coup atteint la perfection, et nous y relèverons, du point de vue doctrinal, deux ou trois déficits, dont au reste nous sommes fondés à espérer une prompte correction.

Ces déficits se trouvent surtout dans la première partie du tome I, qui traite de la *Vie intellectuelle*, — expression d'ailleurs mal choisie et justement digne de critique, — et qui n'a pas été, comme nous l'avons dit, revue avec le même soin que le reste de l'ouvrage. Sans parler du chapitre de la *Croyance* qui aurait demandé une meilleure mise au point, il nous semble que la théorie de l'*abstraction* et du *concept* est, sinon à refondre, du moins à préciser dans une large mesure.

Deux questions essentiellement distinctes étaient ici dans l'ancien cours, et le sont encore dans le nouveau, confondues et mêlées, qu'il importerait beaucoup de séparer; la formation du concept abstrait et la détermination détaillée des essences. La seconde est traitée abondamment par le P. Lahr, de même que

par tous nos manuels de baccalauréat; la première est à peine indiquée, et même, à vrai dire, plutôt supposée qu'indiquée. Or, s'il est une thèse essentielle en philosophie, c'est bien celle-là. « Comment en effet s'élever à l'immatériel et à l'intelligible, comment établir les preuves de la spiritualité de l'âme, de la liberté et de l'immortalité, quand on a traité en sensualiste la faculté d'abstraire (1) ? Le cours du P. Lahr omet, ou guère s'en faut, de parler de cette fonction. Il insiste, et avec netteté, sur les différences de l'idée et de l'image, celle-ci étant concrète, individuelle, matérielle, celle-là étant abstraite, universelle, immatérielle : et pareille distinction le met aux antipodes du sensualisme. Mais quand il s'agit d'expliquer la nature et la valeur représentative de l'idée abstraite, ainsi que sa formation et son élaboration dans le premier acte de la faculté d'abstraire, on en chercherait en vain chez lui une explication un peu approfondie. S'il parle de l'abstraction, c'est comme d'une faculté toute négative et appauvrissante, qui sépare un élément d'un autre et permet, par la comparaison d'un caractère appartenant à un individu avec d'autres caractères semblables appartenant à des individus différents, de déterminer si ce caractère est essentiel ou non. L'abstraction est cela sans doute, mais elle est encore une tout autre chose, sur la nature de laquelle il importerait cependant beaucoup que l'on eût des idées nettes et que l'on fût fixé.

Ce n'est pas que la question soit facile, elle est même fort délicate et, parmi les scolastiques, l'accord est loin d'être fait sur ce point. Le R. P. Peillaube, dans un très intéressant article de la *Revue de philosophie,* en donnait cette description (2) :

« Il y a certainement dans l'abstraction autre chose qu'une *extraction. La ressemblance en tant que telle n'existe nulle part dans la nature :* elle ne peut donc en être extraite. Elle n'existe pas davantage *a priori* dans l'esprit, où rien n'est inné, si ce n'est la faculté intellectuelle. Il faut donc qu'elle soit *produite* des données des sens. Les objets individuels sont-ils uniquement composés de caractères individuels ? L'individuel peut-il exister sans une essence qui soit sa raison d'être ? N'y a-t-il pas quelque essence non seulement dans l'objet individuel, mais

(1) P. Peillaube, *L'introduction de la philosophie scolastique dans l'enseignement secondaire,* préface.

(2) *Revue de philosophie,* t. XVIII, 1911, p. 191-192.

encore dans chacun des éléments individuels qui le constituent ? Il ne saurait être question d'une essence séparée de l'individualité, incarcérée dans l'individualité, mais seulement d'une essence, espèce, forme ou idée *identique* à l'individualité. Le génie de l'intelligence consisterait non à extraire un prisonnier, mais à donner à l'essence individuelle une existence *idéale*, réellement distincte de l'individualité. Le contenu de l'image n'en serait point modifié dans l'image même : mais une activité originale, profonde, correspondant à un besoin nécessaire de l'esprit humain, *produirait* en dehors de l'image, dans l'intelligence, l'essence immatérielle et intelligible. Cette essence qui existe implicitement et *en puissance* dans l'image, l'activité intellectuelle la ferait exister explicitement et *en acte* dans l'intelligence. Dans l'image, comme dans la nature, l'essence est identique à l'individualité, mais cette identité enveloppe une richesse d'être suffisante pour donner prise à l'abstraction. *Non necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura.* Une distinction virtuelle de l'essence et de l'individualité suffirait à justifier l'abstraction. Faculté métaphysique par excellence, la faculté d'abstraire est la faculté de l'absolu, la faculté qui prend possession de l'être : elle abstrait l'être en le concevant, et elle le conçoit en l'abstrayant, deux opérations qui n'ont l'une sur l'autre qu'une priorité de nature. »

D'après cette explication, on le voit, le R. P. Peillaube ne craint pas d'opposer l'idée *construite*, c'est-à-dire le concept, à la chose représentée par le concept. Le contenu objectif du concept n'a pas pu se trouver *tel quel* dans l'objet, et l'activité mentale a été impuissante à l'en *extraire*. Cependant l'intelligence, fécondée par l'objet, a *conçu* un terme mental qui exprime idéalement ce qu'*est* l'objet, mais qui peut soutenir par rapport à lui divers degrés d'approximation représentative. Comme l'a dit le P. de Tonquédec (1), « l'adéquation de la définition de la vérité ne désigne pas une égalité mathématique, mais une similitude, qui a des degrés ». Le P. Rousselot (2) avait écrit de même : « Il faut reconnaître que nos idées des choses matérielles sont pour S. Thomas des *concepts*, non des *percepts*. Il faut insister sur l'œuvre originale de l'intellect actif,

(1) *La notion de vérité*, p. 63, n.
(2) *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 98.

qui crée l'idée : *facit intelligibilia esse actu.* Les intelligibles ne se trouvent pas en acte hors de l'âme humaine, mais « la « chose comprise est constituée ou formée par l'opération de « l'intelligence, qu'il s'agisse d'une notion simple ou d'un juge- « ment (1). »

Mais une telle explication cadre-t-elle avec la doctrine qu'exposent bon nombre de manuels latins réputés de tout repos, voire même quelques gros ouvrages français qui ont pour auteurs quelques-uns de nos scolastiques les plus en vue ? D'après les uns, nous *intuitionnons* l'essence dans le sensible ; si on l'y dit en puissance, ce n'est que dans le sens tout matériel où deux triangles sont en puissance dans un parallélogramme, dont il reste à mener la diagonale, ce qui, en langage métaphysique, revient évidemment à dire qu'ils n'y sont pas en puissance du tout (2), mais en acte. Selon d'autres, entre l'idéal et l'individualité, il y a bien identité *matérielle*, mais l'individu sera un composé d'idée et d'individualité réellement distinctes *ut quo,* en sorte que l'idée universelle sera au vrai un « prisonnier », qu'il appartiendra à l'intelligence de délivrer. Pour d'autres encore, il y a identité *formelle* entre l'individu d'une part, et de l'autre son idée et son individualité ; mais pour eux comme pour les précédents, l'idée ne sera qu'un *extrait,* non un *abstrait.* Et la liste des opinions en cette matière reste ouverte...

On le voit, la théorie du P. Peillaube risque fort d'être trouvée, par plus d'un scolastique moderne, révolutionnaire et antitraditionnelle... c'est-à-dire, je pense, opposée à la tradition *morte* des manuels, qui, depuis 50 ans, vont se répétant et se copiant les uns les autres. N'ayant point à prendre ici position, nous n'aurons garde de discuter les titres respectifs de ces diverses expli-

(1) *De Spiritualibus Creaturis*, a. 9, ad 6.

(2) Si cette comparaison peut s'appliquer à la lettre pour certaines abstractions de l'ordre quantitatif (abstraction du second degré d'après la division des anciens), elle est évidemment débordée par les abstractions métaphysiques proprement dites (abstractions du 3e degré) et ne saurait s'appliquer à elles. Le problème alors n'est plus en effet de savoir comment l'esprit oppose des termes qui sont inséparables dans la réalité, mais bien comment il peut en opposer qui se constituent intrinsèquement les uns les autres. Il est à peine croyable jusqu'à quel point certains scolastiques qui se disent thomistes pensent ici à la manière scotiste ! et admettent en réalité dans le cas présent, tout en les répudiant d'autre part, les formalités chères à cette dernière école !...

cations, ni de nous demander si celle qui paraît aujourd'hui la plus neuve n'est pas en réalité la plus conforme à la vraie pensée de S. Thomas et à la plus authentique tradition scolastique. Souhaitons seulement qu'une prochaine édition du Cours du P. Lahr apporte ici quelque lumière et aborde franchement le problème : souhaitons qu'elle nous dise et qu'elle fasse comprendre, au moins un peu, à la jeunesse des écoles ce qu'*est* ce terme mental abstrait dont la propriété est de nous exprimer ce qu'*est* une chose (1). Pourquoi d'ailleurs le retour à la distinction, déjà ancienne, de l'universel *direct* et de l'universel *réflexe* ne serait-elle pas ici d'un secours appréciable? Bien qu'elle ne soit ni de saint Thomas, ni de Suarez, mais postérieure à ce dernier, elle semble constituer un progrès dont il y a lieu de tenir compte.

Une fois ce point de l'abstraction complété et vraiment traité pour lui-même, l'on pourra encore, dans les prochaines éditions du P. Lahr, apporter quelques retouches à la théorie de la perception du monde extérieur pour la mettre davantage au courant des derniers travaux (2). — Peut-être aussi, y aurait-il lieu, toujours dans le premier volume, de préciser la théorie adoptée pour la formation des premiers principes et de la distinguer

(1) Le P. De Munnynck, dans la *Revue néo-scolastique* de mai 1914, p. 197-201, s'est essayé à préciser davantage la nature de l'idée. On trouvera chez lui quelques considérations intéressantes et utiles, mais son étude nous paraît loin d'épuiser la question. Lorsque l'on veut synthétiser sa doctrine, on se trouve en présence de formules comme celle-ci : « Ce qu'*est* une chose, l'*être* d'une chose, voilà bien la forme de l'Intelligence », sans que l'on sache du tout quelle signification il lui prête. Tantôt, en effet, il nous dit que l'idée est la représentation de quelque chose qui, par identité, est telle chose, tantôt qu'elle est l'appréhension ou la saisie immédiate de ce qu'un objet est par identité avec lui-même... : toutes formules qui se peuvent bien entendre, mais qui vraiment ne nous avancent guère et qui, en tout cas, ne suffisent pas du tout, quoiqu'en pense l'auteur, à établir une distinction radicale entre l'idée et l'image. Pour reprendre une expression du P. De Munnynck, « quiconque s'en tiendrait à une telle ligne de démarcation, nous semble-t-il, restera toujours exposé aux plus lamentables confusions ».

(2) Ce qui ne veut nullement dire dans notre pensée qu'il faudra revenir à une théorie nécessairement plus *perceptioniste* que celle de la présente édition pour ce qui est des qualités dites *secondes :* peut-être oui, peut-être non, la chose nous paraît assez indifférente en l'espèce. Ce problème de l'objectivité des couleurs et des sons étant en dépendance étroite des données scientifiques, il importe de se réserver là-dessus pleine et entière

mieux de la théorie de Leibniz ? Dans le second volume, au chapitre du *Dogmatisme*, le nouveau cours s'oppose nettement à la noétique leibnizienne: dans le premier, l'opposition apparaît à peine. — Enfin il conviendrait de procéder à une meilleure distribution des études sur l'inconscient et le subconscient, sur la loi d'association, sur la formation de l'idée de corps et sur celle du Moi; ces sujets sont traités respectivement à diverses reprises dans le cours, ce qui ne permet pas de s'en faire une idée assez une et assez complète du premier coup et ils mériteraient d'être plus développés.

Ces quelques corrections étant achevées, il semble que l'ouvrage ne sera pas très éloigné de réaliser tout ce que l'on peut attendre d'un cours de philosophie *élémentaire*, dont le but est d'initier de tout jeunes élèves aux théories de la philosophie à la fois la plus traditionnelle et la plus moderne.

VI

Nous avons fait connaître, du point de vue de la doctrine, les transformations du cours du P. Lahr et indiqué ce qui lui reste à faire dans la voie du progrès. Mais ce même cours soulève certaines questions d'ordre pratique et pédagogique dont il ne sera pas sans utilité de dire ici quelques mots. La première est toute terre à terre comme on va voir.

Nous n'avions pas de manuel de philosophie scolastique adapté aux exigences, non seulement du baccalauréat, mais simplement des esprits cultivés et qui présentât cette philosophie sous une forme claire et attrayante. Les ouvrages de San Severino, de Mgr Blanc, de MM. Farges et Barbedette dépassent de beaucoup les proportions d'un cours élémentaire et prétendent bien exposer — sinon résoudre de façon satisfaisante — les questions les plus systématiques, en même temps que les plus élémentaires, parfois même avec des développements fort étendus. Pour s'en faire une idée, il suffira de rappeler que

liberté, et il n'y a pas à vouloir s'en tenir ici coûte que coûte aux positions anciennes. D'ailleurs, les sens ne se trompent pas et ne peuvent pas se tromper: seule l'intelligence, interprétant leurs données, est capable d'erreur *formelle*. Alors, pourquoi tant de bruit autour d'une question qui est et doit demeurer secondaire?

l'ouvrage de Mgr Blanc comprend trois gros volumes très compacts ; le manuel de MM. Farges et Barbedette, exclusivement scolastique (il n'est que la traduction du manuel latin des mêmes auteurs en usage dans l'immense majorité de nos grands séminaires français), a deux volumes de plus de 500 pages chacun, imprimés en tout petits caractères. Or, malgré de telles proportions, ces cours ne contiennent que peu ou point de philosophie moderne et c'est un gros volume qu'il leur faudrait ajouter à chacun pour les compléter en ces matières. *A fortiori* ne peut-on parler des grands Cours du P. Castelein, ni de celui que l'Université de Louvain a publié sur l'initiative du cardinal Mercier avec la collaboration de MM. De Wulf, Nys, etc. Ces cours, de dimensions considérables, ne sont pas achevés et peut-être ne le seront jamais (1) ; de plus et surtout, ils sont destinés à l'enseignement supérieur et faits pour des professeurs, non pour des élèves d'enseignement secondaire. Quant au *Cours de philosophie scolastique* du P. Cornoldi, et au *Précis de philosophie* du P. Léon Vincent, ce sont bien en effet des manuels de scolastique élémentaire, mais qui, cette fois, le sont trop, qui ignorent le tout de la philosophie moderne, et il faut l'avouer, ne présentent pas la philosophie scolastique sous un aspect séduisant. Seul le *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, en deux volumes, résumé des volumes du cours de Louvain, parus ou à paraître, semble devoir rendre de réels services à des débutants. Mais il n'expose que d'une manière très incomplète les théories modernes et, de ce chef, est absolument insuffisant pour le baccalauréat. D'autre part, là encore, la forme résumée des thèses est plutôt rébarbative et très loin d'offrir le même intérêt que dans les ouvrages d'où ces thèses sont extraites. A tous ces points de vue, le nouveau Cours du P. Lahr nous paraît très supérieur.

Ajoutons — et la considération a son importance — que les

(1) Le cours du P. Castelein comprend quatre gros volumes gr. in-8, *Logique, Psychologie, Morale* et *Droit naturel*, le 2e et le 4e dépassant chacun 1.000 pages ! Mais pas de métaphysique générale, ni de cosmologie, ni de théodicée. — Le cours de Louvain comporte, à ce jour, *Logique, Ontologie, Critériologie générale* et *Psychologie*, par le Cal Mercier ; *Cosmologie*, par M. D. Nys ; *Histoire de la philosophie médiévale*, par M. De Wulf ; en tout huit volumes (la *Psychologie* du Cal Mercier ayant deux tomes, ainsi que la *Cosmologie* de M. Nys). La *Critériologie spéciale*, la *Théodicée*, la *Morale*, le *Droit naturel*, l'*Esthétique* et l'*Histoire de la philosophie moderne* restent à paraître.

jeunes gens qui, se destinant à l'état ecclésiastique, veulent néanmoins obtenir le diplôme du baccalauréat, trouveront difficilement ailleurs une initiation mieux comprise aux études du grand séminaire. Il ne faut pas être devin très avisé pour se douter que beaucoup de Nos Seigneurs les évêques voudraient voir ordonner l'enseignement de la philosophie dans leurs collèges et petits séminaires en un sens nettement scolastique, fort désireux qu'ils sont de faire compter l'année consacrée à l'enseignement de la philosophie dans les établissements secondaires pour l'une des deux années de philosophie scolastique imposées aux futurs prêtres par le nouveau Droit Canon ; les aspirants au sacerdoce qui auraient suivi un cours préparatoire du baccalauréat suffisamment scolastique n'auraient plus qu'une année de philosophie à faire au grand séminaire et non pas deux : ce qui serait une très appréciable avance. Une telle préoccupation se comprend sans peine dans les circonstances actuelles, où, par suite de la guerre, le besoin de prêtres va se faire de plus en plus sentir, et il est très naturel que Nos Seigneurs les évêques songent à favoriser une pratique qui leur permettrait d'économiser une année dans la préparation de leurs élèves.

Il ne nous appartient pas d'examiner si la réalisation de ce plan est possible : nous nous contenterons ici d'une simple remarque. Sans doute l'enseignement des petits séminaires pourrait être disposé en dehors de toute préoccupation de baccalauréat; mais une telle mesure ne semble pas pouvoir être prise pour les autres établissements libres d'enseignement secondaire. Pour ceux-ci, où le baccalauréat reste l'objectf nécessaire à atteindre au bout de l'année, nous croyons absolument impossible de donner aux enfants qui y seront élevés plus de détails de philosophie scolastique, et de leur faire connaître davantage celle-ci, que ne le fait le nouveau cours du P. Lahr. Bienheureux, certes, ceux qui, à la fin de leurs études, se seront assimilé de philosophie scolastique tout ce qu'il contient (1) ! Cela étant, l'autorité ecclésiastique jugera-telle ce contenu suffisant pour faire compter l'année de préparation au baccalauréat pour une année canonique ? A elle seule revient évidemment de le décider !

(1) Nous ne serions même pas éloigné d'ajouter : « Bienheureux les élèves de grand séminaire, qui au terme de leur seconde année d'études philosophiques, posséderaient parfaitement la partie scolastique du nouveau Cours, de façon à pouvoir en *rendre compte* et la défendre ! »

VII

Un problème pédagogique de portée plus universelle, soulevé par le cours du P. Lahr est celui de l'*ordre à suivre* dans les matières qui font l'objet de l'enseignement philosophique, problème souvent et vivement débattu, non seulement à propos de l'enseignement secondaire, mais encore à propos de l'enseignement supérieur. Deux thèses se trouvent ici en présence. Convient-il de suivre l'ordre généralement adopté par les manuels modernes de philosophie scolastique et qui commence par la logique (formelle, réelle et critique dans laquelle on fait rentrer la critériologie), pour se continuer par la métaphysique générale ou ontologie, la cosmologie, la psychologie, la théodicée et enfin la morale? Ou au contraire n'y aurait-il pas avantage à s'inspirer du programme officiel du baccalauréat, qui commence par la psychologie (surtout expérimentale) et ne voit la métaphysique, pour autant qu'il en parle, qu'à la fin du cours.

Il nous semble que, sans vouloir trancher ce vieux débat, on pourrait au moins faire ici une distinction.

Autre chose, en effet, est l'ordre strictement rationnel autre chose l'ordre le plus pédagogique, c'est-à-dire le plus adapté au développement normal des facultés de l'enfant. C'est si bien autre chose que ces deux ordres sont très souvent en raison inverse l'un de l'autre.

Pour nous en tenir à l'ordre pédagogique qui seul est en cause, l'expérience est là qui montre la nécessité de commencer par ce qui est le plus voisin des sens, et donc, par ce que l'on est convenu d'appeler : la psychologie expérimentale. Rien de plus facile pour l'enfant, rien de plus propre également à développer chez lui l'esprit d'observation et la réflexion, rien donc de mieux adapté au débutant de 16 ans comme introduction et initiation. La logique, au contraire, est beaucoup plus difficile. S'il ne s'agissait que de la dialectique, on concevrait sans trop de peine que l'on en donnât les notions élémentaires au début du cours. Mais, ce point concédé, nous estimons absolument nécessaire, et cela sans hésitation, de n'enseigner à nos enfants des collèges la critériologie et la méthodologie qu'une fois la psychologie complètement terminée, voire même les principales notions métaphysiques déjà connues et expliquées.

Au début du cours de philosophie, lorsque celui-ci s'adresse à des enfants de 16 et 17 ans, qui peuplent les classes de nos collèges, ou encore à des élèves du grand séminaire, plus âgés et plus mûrs, mais qui n'ont pas préparé le baccalauréat, les questions de critériologie ou bien n'ont aucun sens, et alors ces élèves perdent tout le bénéfice de cette étude ; ou bien, — le cas est fréquent, — elles s'emparent de leur intelligence toute neuve et sans défense, à ce point parfois que le reste du cours n'offre plus d'intérêt pour eux et que les meilleurs arguments, les thèses de métaphysique les plus solides ne « prennent » plus. D'ailleurs, les difficultés critiques ne peuvent se résoudre sans appel à la psychologie et vouloir en cette matière s'en tenir à l'abstrait pur, et aux seuls principes abstraits, — nous l'avons reconnu plus haut, — c'est s'enfermer fatalement dans un cercle. Enfin, pour aborder avec fruit pareil problème, il faut que l'esprit, que le sens commun ait été fortifié par une hygiène préalable très virile qui prémunisse les jeunes intelligences contre les attraits des théories critiques, des affirmations paradoxales et des nouveautés, celles-ci étant d'ordinaire d'autant plus irrésistibles près de la jeunesse qu'elles sont plus dangereuses et plus téméraires. Nous estimons en conséquence désastreux de mettre cette partie de la Logique en tête du cours de philosophie, et nous pensons avec le cardinal Mercier, dans la préface de son *Traité élémentaire de philosophie*, que la critériologie ne doit pédagogiquement venir qu'après la psychologie. Quant à la méthodologie, a-t-elle un sens pour les élèves, lorsqu'ils n'ont pas encore, — au moins beaucoup d'entre eux, — étudié les sciences naturelles et physiques, ni la philosophie, ni la morale, ni les sciences sociales ?... Leur présenter à ce moment ces diverses méthodes, c'est vouloir les faire travailler à vide tout simplement, ce qui est le contraire d'une bonne méthode pédagogique. A leur âge l'enseignement purement *formel* n'a plus que des inconvénients et ne présente aucun avantage.

Nous avons concédé que la dialectique pouvait à la rigueur se mettre au début : mais cette concession elle-même n'est pas sans appeler de sérieuses réserves. La dialectique en effet se conçoit-elle sans une somme déjà notable de notions empruntées à la psychologie sur nos facultés, sur la connaissance en général ? A moins de se condamner à réduire cette discipline à une pure collection de formules et de recettes creuses, ici encore,

quoiqu'à un degré moindre, il y a tout profit, — et l'on n'y voit aucun inconvénient, — à commencer par les parties les plus faciles de la psychologie. Ce n'est pas la connaissance des règles du syllogisme ou de la conversion des propositions qui apprendra aux enfants à bien raisonner, c'est la *pratique* du bon raisonnement obtenue par les exercices quotidiens et répétés d'exposition, de discussion en classe, et surtout de compositions écrites, où l'enfant s'accoutume à développer logiquement, à enchaîner rigoureusement ses idées. Dans les dissertations, le professeur, par ses corrections minutieuses, publiques ou privées, redresse l'élève, lui montre les lacunes, les *trous* de son argumentation, et à ce propos, graduellement et sur des exemples concrets, lui fait apprendre les règles fondamentales du raisonnement. Au bout d'un certain temps de ces exercices pratiques, viendra l'exposé méthodique et synthétique de toutes ces règles, l'enfant n'aura plus alors de peine à les comprendre et il s'y intéressera. Que l'on commence par la dialectique dans un cours de grand séminaire, soit, pourvu qu'on la fasse précéder des notions essentielles de psychologie. Au collège, avec des enfants de 16 et 17 ans, nous n'en voyons nullement la nécessité.

Même remarque, *mutatis mutandis,* pour la place à assigner à la métaphysique générale. D'aucune voudraient la faire voir avant la psychologie et avant la morale, pour ce motif, qu'il ne peut y avoir ni psychologie ni morale sans métaphysique, et que, par exemple, séparer la psychologie expérimentale de la psychologie rationnelle, c'est faire une séparation contre nature. Ce motif n'est pas du tout convaincant. Qu'il n'y ait pas de psychologie ni de morale sérieuses sans des notions élémentaires de métaphysique ceci est certain; mais qu'il y faille toute la métaphysique générale, enseignée comme une discipline à part, rien n'est plus arbitraire ni moins justifié que cette exigence au point de vue pédagogique. L'expérience, non seulement au collège mais au séminaire, montre tout au contraire que les grandes thèses de métaphysique générale sur l'acte et la puissance, les possibles, l'essence et l'existence, l'individuation, la personne et tant d'autres, passent par-dessus la tête du plus grand nombre et sont dépourvues pour eux de toute signification, lorsque le terrain n'a pas été préparé par de larges connaissances de cosmologie et de psychologie ; tant que les malheureux élèves n'ont pas de « matière » à quoi les appli-

quer, ces concepts et ces thèses, qui sont les plus métaphysiques et les plus abstraits, restent pour eux, — bien plus encore que dans le cas de la dialectique dont nous parlions plus haut, — des notions et des formules vides de sens. La conséquence la plus générale est qu'alors, ne pouvant rien comprendre ou du moins très peu de chose à ces « quintessences d'abstraction », beaucoup se dégoûtent pour toujours de la philosophie et surtout de la philosophie scolastique. Sans compter qu'à vouloir imposer ainsi sans autre préparation des notions et des formules toutes faites qui devront informer tout le reste de la philosophie et de la pensée, on s'expose à préparer des esprits effroyablement systématiques et fermés qui s'habitueront à ne rien voir qu'en le faisant passer par des moules rigides et qui seront ensuite incapables d'utiliser ce qu'ils auront appris !!

C'est pourquoi, au lieu d'enseigner l'ontologie avant la psychologie et la morale, il vaut beaucoup mieux, semble-t-il, ainsi l'ont fait tous les anciens scolastiques jusqu'au XVIIe et XVIIIe siècle, se contenter de proposer les notions de métaphysique au fur et à mesure des besoins de l'enseignement de ces deux parties du cours. C'est ce que font nos manuels catholiques de baccalauréat, et en particulier le cours du P. Lahr, à propos des notions fondamentales d'être, de substance, de cause, de fin... et des principes premiers. Ils ne se bornent pas à une simple étude psychologique, mais abordent franchement, sans le dire, il est vrai, le point de vue proprement métaphysique : en cela d'ailleurs beaucoup plus près qu'ils ne s'en doutent souvent de la plus authentique tradition de l'école. La synthèse métaphysique se fera à la fin de l'année ; le professeur y reprendra les notions éparses dans le cours, en ajoutera de nouvelles, — les plus difficiles, qu'il aura réservées pour ce moment, — puis enfin, s'il en a le temps et si l'auditoire s'y prête, il les groupera toutes en un corps organique distinct, ce qui permettra, grâce à ce regard d'ensemble, de donner de l'unité à toutes les parties du cours, d'éclairer bien des points restés obscurs, et d'ouvrir les meilleurs esprits à la spéculation. Pareille synthèse, proposée au début, après la logique, serait dépourvue de toute signification pour des élèves qui n'ont encore jamais abordé les problèmes philosophiques.

« *Mais il faut, dit-on, garder les divisions de la philosophie scolastique.* » Je distingue : si ces divisions et cet ordre sont là

mieux appropriés aux nécessités pédagogiques de la classe de philosophie, dans les circonstances concrètes de temps et de personnes où elle doit se faire, c'est parfait ; s'ils offrent de graves inconvénients, assurément non. Or tel est le cas.

D'ailleurs, on serait fort curieux de savoir quel est cet ordre, quelles sont ces divisions rigides de la philosophie scolastique? Le rédacteur anonyme des *Nouvelles religieuses*, qui a défendu avec conviction et chaleur et par des considérations le plus ordinairement très heureuses la philosophie de S. Thomas dans le numéro du 1er octobre 1918, voudrait que « le professeur enseigne franchement, bien que d'une manière nécessairement élémentaire la philosophie de S. Thomas, *en suivant dans son cours les divisions de cette philosophie* ». Cette dernière phrase n'aura pas peu surpris des professeurs de philosophie scolastique, à qui S. Thomas est familier, et ils auront cherché avec étonnement où ils trouveraient dans l'œuvre de S. Thomas les divisions rigoureuses d'un cours de philosophie. Le S. Docteur n'a écrit qu'un seul traité où il aborde d'ensemble presque toute la philosophie: c'est la *Summa contra Gentiles*. Mais l'on sait assez que cet ouvrage n'était point un cours destiné à initier des novices en philosophie et qu'il n'y a pas à vouloir s'en inspirer pour l'ordre à suivre dans les matières. Pas plus S. Thomas que n'importe qui, ne voudrait commencer l'étude de la philosophie dans les classes par la Théodicée; et d'ailleurs l'histoire nous apprend que c'était précisément par là que se terminait le cours, au temps même de S. Thomas, tout comme maintenant.

Mais alors, où trouver ces divisions du cours de philosophie de S. Thomas ? Serait-ce dans les *Questions disputées ?* ou dans les *Commentaires sur Aristote ?* L'on ne connaissait de S. Thomas jusqu'à présent sur ce point précis, que des indications très générales comme celles qu'il donne dans son *Commentaire sur la Trinité* de Boèce ou dans la première leçon de son *Commentaire sur l'Ethique* d'Aristote. Le premier passage (1) déclare qu'il faut commencer par la Logique (la Critériologie et la Méthodologie des modernes lui étaient inconnues), non qu'elle soit plus facile que les autres disciplines, mais parce que toutes les autres en dépendent ; la règle générale dans l'ordre à suivre,

(1) *Super Boeth. de Trinit.*, Q. VI, a. 1, Sol. 2 ad 3. On retrouve la même idée ailleurs, par exemple dans I, *Con. Gentes*, c. 5.

cette exception étant posée, n'en reste d'ailleurs pas moins maintenue ici même par S. Thomas, c'est à savoir qu'il faut toujours aller du plus facile au moins facile. D'autre part, dans sa première leçon sur l'*Ethique,* il distingue quatre « ordres » principaux : le premier de tous est celui que la raison ne fait pas, mais qu'elle appréhende — c'est l'ordre de la philosophie réelle (philosophie naturelle et métaphysique); le second est celui que la raison met dans ses propres actes, — et c'est l'ordre de la logique ou philosophie rationnelle; le troisième est celui que la raison met dans les opérations de la volonté — et c'est celui de la philosophie morale; le quatrième enfin est celui que la raison produit dans les choses extérieures dont elle est cause, — et c'est celui des arts.

A s'en tenir au premier texte et à la pratique en usage dans les écoles à l'époque de S. Thomas, la Logique est placée en tête ; vient ensuite la Philosophie naturelle: Cosmologie, Organologie, Psychologie; puis la Métaphysique avec la Théodicée, enfin la Morale. A s'en tenir au second texte, la Logique se place à la suite de toute la philosophie naturelle et de la Métaphysique, immédiatement avant la Morale : le cardinal Mercier a précisément adopté cet ordre dans son *Traité élémentaire de philosophie.*

Enfin, il est un troisième texte dont se sont réclamés les tenants de la distribution la plus généralement adoptée de nos jours dans les manuels scolastiques, et qui semblerait préconiser l'enseignement de l'Ontologie aussitôt après celui de la Logique (1), et donc avant la Métaphysique spéciale.

Et c'est tout ce que l'on sait de la pensée de S. Thomas en cette matière. L'état de la question étant tel, les professeurs reçoivent-ils une directive vraiment pratique, lorsqu'ils s'entendent conseiller de « suivre dans leurs cours les divisions de la philosophie de S. Thomas » ?

La direction à donner en une telle matière est si peu claire, que, sans parler de l'ordre qui convient à un cours de baccalauréat, l'accord est très loin d'être fait sur l'ordre le plus pratique à adopter dans l'enseignement des séminaires. A l'heure actuelle, on proteste un peu partout, et non sans raison, contre la division « wolfienne » qui peu à peu a prévalu dans l'ensei-

(1) *In I Phys.*, l. 1. On le trouvera cité et commenté par le P. Gény, dans ses *Questions d'enseignement,* p. 24-25.

gnement ecclésiastique depuis bientôt un siècle et demi et qui fait commencer l'étude de la philosophie par la Logique et l'Ontologie. Nous venons de dire ce qu'a fait pratiquement dans son cours l'Ecole de Louvain. Le P. Hugon, O. P., dans son *Cursus philosophiæ thomisticæ* (1) et Dom de Gredt, O. S. B., dans ses *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ* placent la Métaphysique après la Philosophie naturelle, le second rattachant la critériologie à la métaphysique générale et la mettant immédiatement avant la théodicée. Le P. Gény, S. J., professeur au Collège romain, dans son très intéressant mémoire sur l'*Enseignement de la métaphysique scolastique* (2), voudrait, à l'exemple de Louvain, mettre la critériologie à la suite de la psychologie, et, conformément à l'usage ancien, rattacher la métaphysique générale à la théodicée. M. Barbedette, professeur au grand séminaire de Coutances et auteur (en collaboration avec Mgr Farges) d'un manuel de philosophie scolastique, très répandu comme nous l'avons dit, propose dans un rapport lu au *Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires,* qui fut tenu à Paray-le-Monial, le 29 juillet 1914, la solution moyenne suivante (3) : « Pour aller du plus connu au moins connu, c'est-à-dire en se plaçant au seul point de vue de l'adaptation, n'y aurait-il pas un ordre plus favorable que l'ordre ordinairement suivi? Voici celui qui semble le mieux répondre aux *desiderata* récemment exprimés: 1° Psychologie des facultés de connaissance; 2° Logique; 3° Notions d'Ontologie; 4° Cosmologie; 5° Psychologie; 6° Critériologie; 7° Métaphysique; 8° Théodicée; 9° Morale. » Un tel programme proposé pour les séminaires (et que nous serions très enclin pour notre part à approuver pleinement) met à l'aise pour l'enseignement secondaire. Aussi, tout en pensant

(1) La *Metaphysica ontologica* comprend les tomes V et VI du cours; la *Théodicée* et la *Morale* n'ont pas paru.

(2) Paru dans les *Etudes* de 1908 et reproduit dans *Questions d'enseignement de philosophie scolastique,* 1re partie, p. 1-109. Il est à croire que beaucoup de ceux qui préconisent encore (ils sont de moins en moins nombreux) l'ordre suivi par les manuels scolastiques latins du XIXe siècle et qui mettent l'*Ontologie* aussitôt après la *Logique,* dès le début du cours de philosophie, s'imaginent être fidèles en cela à la tradition. Rien pourtant n'est plus faux, et s'il est une pratique antitraditionnelle en scolastique, c'est bien cet ordre « wolfien ». Qu'ils lisent plutôt le travail indiqué du P. Gény, ils y trouveront rassemblés quantité de faits et de documents trop peu connus et nombre de suggestions du plus haut intérêt.

(3) *Compte rendu du IXe Congrès,* p. 182.

qu'il faut laisser aux professeurs de collèges une large liberté, nous ne voyons pas grand inconvénient à ce qu'ils s'en tiennent à l'ordre du programme officiel. Tout dépendra de la manière dont ils traiteront ces matières et combleront les lacunes de ce programme.

Le cours du P. Lahr qui suit ce dernier dans son ensemble, sans toutefois en être l'esclave, nous paraît avoir adopté un ordre très rationel, pédagogiquement parlant. Etant donnée l'abondance des données positives et des suggestions métaphysiques que contient sa psychologie, l'étude de la logique et de la métaphysique placée après la psychologie est rendue fort aisée. D'aucuns le chicaneront peut-être d'avoir laissé la morale avant la métaphysique et la théodicée. A quoi sans doute il ne manquerait pas de répondre que la remarque vaudrait, s'il avait construit sa morale d'un point de vue exclusivement déductif, selon la méthode synthético-analytique, mais que, l'ayant conçue d'un point de vue également inductif et analytico-synthétique, il ne voit plus ce que peut valoir l'objection. La morale, entendue comme il l'entend, n'a besoin que des données de la psychologie et elle devient une préparation, une introduction excellente à la théodicée, à laquelle elle apporte l'une des meilleures et des plus faciles preuves de l'existence de Dieu. Aussi bien, est-il besoin de le dire, elle suppose à toute page Dieu, comme clé de voûte nécessaire de tout l'édifice moral — et ceux qui voudraient ne voir la morale qu'après la théodicée et toute la métaphysique restent toujours libres de le faire!

* * *

La doctrine et l'ordre des matières étant ce que nous venons de dire, le cours du P. Lahr ne constitue-t-il pas un ouvrage trop étendu qui dépasse de beaucoup les limites d'un manuel? Cette question est encore d'ordre pédagogique et il nous faut bien y répondre.

Les conditions que doit remplir un manuel de philosophie sont en effet très délicates à déterminer.

Au Congrès de l'Alliance des Séminaires de 1910, la question avait déjà été débattue : « Que doit être le manuel de philosophie ? Il doit être très court, mais précis, simplement catéchistique, disent les uns, désignant les questions et les solutions,

plutôt que les traitant à fond, car il appartiendra au professeur de les développer. Il doit être assez étendu, explicatif, disent les autres, afin que les élèves n'aient pas à sécher d'ennui devant un texte qui serait incompréhensible sans longues explications. L'assemblée n'a point fait l'union sur deux tendances aussi opposées (1) ». Ce qui s'est dit dans ce Congrès du manuel du séminariste peut se redire, et à bien plus juste titre encore, du manuel du bachelier; il sera toujours impossible de satisfaire à la fois et en même temps deux exigences aussi fondées l'une que l'autre et à ce point divergentes.

Il faut pourtant choisir entre les deux partis! Le cours du P. Lahr a résolument embrassé le second et nous ne pouvons que l'en féliciter. Le manuel idéal, qui contente tout le monde et réalise toutes les perfections n'existe pas, et il n'est pas téméraire de le prédire, sans crainte que l'avenir nous démente: il n'existera jamais. Cela étant, ne visons pas trop haut, et laissons-nous instruire par l'expérience. Or, que nous apprend celle-ci? Ce qui a fait et continue à faire le succès d'ouvrages comme les *Leçons* de Malapert, c'est incontestablement leur forme littéraire attrayante et l'absence de tout appareil scolaire trop apparent; les élèves pouvant le traiter comme un livre de lecture agréable et facile, y prennent naturellement goût et aiment à s'y reporter. Ceci doit nous avertir qu'il y aurait tout avantage à mettre entre les mains des élèves un ouvrage moyennement développé — pas trop cependant pour qu'ils ne s'y noient pas — qui leur présenterait la doctrine, toute la doctrine, sous une forme dégagée d'un attirail trop brutalement didactique, en une langue claire, élégante, très précise; ouvrage, non seulement qui ne rebuterait pas par un vocabulaire inintelligible ou une disposition matérielle trop voisine de l'aide-mémoire, qui inviterait à la lecture, exciterait la curiosité et piquerait l'intérêt.

La manière du P. Lahr, sans étalage scientifique, et sobre de développements aussi bien que de références, mais complète et claire, très ferme aussi, avait donné jusqu'ici les meilleurs résultats et plaisait incontestablement aux élèves, ce qui était une indication à retenir. La nouvelle édition l'a retenue et, dans ses nombreuses et nécessaires additions, a suivi, de point en point, une allure et une forme qu'il faut regarder comme heureuse.

(1) *Compte rendu du Ve Congrès*, p. 139.

Pour faciliter l'attention et soulager la mémoire, des titres en caractères gras ont été mis en tête de tous les paragraphes, à l'intérieur des articles et chapitres. De plus, des italiques ou des capitales sont venues souligner un plus grand nombre de mots ou de phrases que dans les éditions précédentes, sans que d'ailleurs l'ouvrage ait en rien revêtu l'aspect d'un livre proprement scolaire. Tel quel, il offre à l'élève la matière d'une lecture intéressante et facile et se présente sous des dehors qui en font un livre de bibliothèque autant et même plus qu'un manuel de « bachot » — Quant au professeur, muni d'un livre de texte de ce genre, il conserve toute liberté en classe pour en dicter un résumé succinct et très didactique, où les arguments s'enchaînent selon la méthode scolastique la plus rigoureuse... là où la chose est possible. Il peut aussi faire faire ce résumé en guise de devoir par les élèves eux-mêmes, quitte à contrôler strictement et à corriger avec soin ces rédactions. C'est ce résumé que les élèves devront retenir et apprendre; ils le feront d'autant plus facilement qu'ils auront pris une part plus active à sa composition et qu'ils l'auront au moins écrit eux-mêmes. Pareil procédé n'est pas neuf, mais pour être très vieux, il n'en est pas moins bon et a sur beaucoup d'autres cet immense avantage d'avoir fait ses preuves.

D'aucuns ne manqueront pas cependant de trouver que, sous sa nouvelle forme, l'ouvrage du P. Lahr est trop long et contient trop de choses. Mais rien ne forcera le professeur à expliquer le contenu entier de son manuel. Qu'il s'arrête à ce qui lui semblera plus important, et qu'il omette ce qu'il jugera être du luxe ! L'abondance en ces matières n'est un obstacle que pour un esprit brouillon et sans méthode; et c'est la pauvreté qui est ici bien plutôt à craindre. Evidemment, le cours ne pourra ni ne devra être vu intégralement dans l'espace d'une seule année; mais encore une fois l'ouvrage n'est pas uniquement destiné à répondre aux besoins de l'examen officiel.

*
* *

Il ne nous reste plus qu'à souhaiter au nouveau Cours du P. Lahr non seulement de maintenir un succès qu'aucun manuel de philosophie n'a eu jusqu'ici dans notre enseignement catholique, mais de le développer dans la plus large mesure. Lorsque les dernières corrections lui auront été apportées dans

l'édition qui paraîtra au mois d'octobre prochain, la jeunesse des écoles et l'élite catholique désireuse d'affermir ses convictions et de s'initier aux grandes questions philosophiques auront dans ce cours un *Vade-mecum* qui pourra être difficilement surpassé.

PEDRO DESCOQS, S. J.

Jersey.

COMPTES RENDUS

Paul Cuche. — *En lisant les juristes philosophes.* Paris, DE GIGORD, 1919.

Le temps n'est plus que les juristes, serviles commentateurs de la législation napoléonienne, se bornaient à l'application technique et à la paraphrase exégétique de ses textes souverains. L'esprit commence à prendre sa revanche de la lettre. La philosophie du droit, qu'avait illustrée, au XVIIe siècle, un Domat, renaît de ses cendres. On confond de moins en moins le droit avec le code, et les facultés de droit tendent à se transformer en facultés des sciences juridiques et sociales.

C'est que, contrairement aux vues incomplètes qui ont régné durant le XIXe siècle, les solutions juridiques ne sont pas seulement les corollaires spontanés des conditions économiques et historiques, dans lesquelles se trouve un peuple, et auxquelles le législateur adapte ses lois. Elles dépendent aussi des idées philosophiques et des doctrines.

Mais ce n'est pas à dire que les nouveaux essais de philosophie juridique, tentés de nos jours, soient toujours très heureux.

Dans cet opuscule, M. Paul Cuche, professeur à la Faculté de Droit de Grenoble, étudie clairement et critique finement les théories les plus notoires qui ont cours en France à ce sujet : celles de M. Duguit, de M. Durkheim, et de M. Gény.

C'est en vain que voudraient échapper à la « métaphysique », si longtemps maltraitée et toujours redoutée, ceux qui cherchent un fondement logique à la « règle de droit ». M. Duguit n'y échappe pas en prétendant la baser sur la « solidarité sociale » : sans méconnaître l'ordre « objectif » des solidarités humaines, un esprit exigeant demande pourquoi nos volontés particulières sont obligées moralement d'obéir à cet ordre. M. Durkheim prétend régler la morale sur les enseignements de la sociologie expérimentale, et juge de la *normalité* d'un fait social d'après son degré de *généralité* et d'*utilité* : mais, si la société est pervertie, c'est le mal qui y sera général, et, pour distinguer ce qui est bon ou mauvais à l'organisme social, ne faut-il pas disposer d'un *critérium*, que l'expérience pure et simple ne fournit pas ? M. Gény a bien senti les insuffisances des méthodes purement expérimentales pour la détermination d'une règle de droit ; mais il se borne timidement à écouter « les suggestions du sens commun » dans ses *aspirations* vers la finalité : ces velléités métaphysiques sont encore impuissantes à résoudre le problème, qui présuppose, non de vagues aspirations, mais une idée ferme et nette de la finalité humaine et sociale.

Une croyance est nécessaire à la philosophie du droit, et M. Cuche indique, à ce propos, quelle philosophie du droit découle de la croyance chrétienne et de son interprétation métaphysique par saint Thomas-d'Aquin.

La fin chrétienne de l'homme est d'aller à Dieu, en passant par l'homme : c'est le double amour de Dieu et du prochain qui constitue le devoir chrétien, dont le droit chrétien sera l'application. Le bien commun de la société est ainsi inséparable du bien individuel. L'intérêt individuel du chrétien coïncide avec l'intérêt social. La conception chrétienne du droit réalise la synthèse des deux tendances opposées : le libéralisme, qui, soucieux de sauvegarder l'« autonomie de la volonté », ne voit dans le droit que la sanction d'un *intérêt* individuel, et le socialisme, qui, soucieux de solidarité, n'y voit qu'une *fonction* sociale, et méconnaît la personne individuelle.

La règle de droit ne peut être tracée que dans le plan métaphysique. L'être et le droit, dirons-nous, sont choses solidaires. Le droit est la conformité de l'être à sa raison d'être, qui est sa fin et sa loi. On ne contrariera donc pas, semble-t-il, la pensée de M. Cuche en y ajoutant que la notion de l'*épanouis-*

sement peut fournir une règle de droit : la société sera « normale » dans la mesure où elle réalisera son épanouissement intrinsèque, en accomplissant sa raison d'être, qui est d'assortir les distinctions et les fins individuelles dans l'unité mutuelle de la fin commune. Comme tout ce qui n'est pas Dieu, la société n'est pas parfaite, mais se perfectionne, en substituant des formes évoluées ou distinctes aux formes involuées ou confuses. Cette perfection ontologique est, d'ailleurs, une notion métaphysique, et les fins individuelles qui la conditionnent concrètement dépassent le cadre des données sociales.

Charles Boucaud.

Eugène Duthoit. *Aux confins de la morale et du droit public.* Paris, Gabalda, 1919.

L'auteur, éminent professeur à la Faculté catholique de Droit de Lille, et successeur d'Henri Lorin à la présidence des Semaines sociales, a réuni dans ce volume un article et trois discours, coordonnés à l'idée commune, et trop méconnue, de l'unité foncière de la science morale et de la science sociale. L'article avait paru tout récemment dans la *Chronique sociale de France* ; les discours avaient été, l'un, prononcé en 1913 à la Semaine sociale de Versailles, l'autre, préparé pour celle de Besançon que la guerre a empêchée en 1914, et, le troisième, prononcé à l'Université canadienne de Laval en 1918.

La crise de l'autorité, l'idée de responsabilité dans le droit public, les méthodes législatives, et le droit international, fournissent successivement à l'auteur l'occasion de prouver, par sa magistrale façon de traiter ces sujets, l'utilité des facultés catholiques de droit, dont l'enseignement sait allier à la précision technique des analyses juridiques la lumière supérieure de la morale, et de la morale chrétienne. Le corps des grandes questions que la complexité de l'Etat moderne pose à la conscience des citoyens reçoit ainsi, sous sa plume, une âme vivante, qui y incorpore les principes d'une réponse salutaire. A lire M. Duthoit, on comprend que le droit n'est pas seulement la systématisation neutre des lois et des coutumes en vigueur ou en perspective, mais qu'il pose et postule des problèmes qui le dépassent. Il y a un « au delà » juridique, sur les confins duquel s'établit la mitoyenneté de la métaphysique et du droit.

Il y a un droit naturel, conjugaison de la morale et du droit, qui assure l'ordre objectif de la société, en fortifiant l'autorité, en garantissant la liberté contre les excès du pouvoir, en associant au travail législatif la conscience profonde du pays, et en rayonnant jusque dans les rapports internationaux. L'auteur dresse ainsi une sorte de procès-verbal de confrontation entre la réalité contemporaine et les exigences juridiques de l'idéal moral.

C'est surtout à la dernière partie du livre, où il est traité du droit international, que la tragédie des récents événements donne un intérêt particulier. Après avoir rappelé quelle avait été, dans l'antiquité païenne, l'hostilité fondamentale du droit à l'égard de l'étranger, l'auteur démontre que la fondation du droit international proprement dit — *jus inter gentes* — est due au christianisme et aux théologiens catholiques du moyen âge, notamment aux théologiens espagnols qui défendirent contre les rois d'Espagne la cause des Indiens d'Amérique. Grotius et ses successeurs, Wolf et Pufendorf, auxquels l'ignorance générale fait l'honneur de cette fondation, ont, au contraire, en le laïcisant, coupé le droit international de ses attaches morales et chrétiennes, et frayé juridiquement la voie aux doctrines germaniques de barbarie qui ont fait irruption dans la guerre de 1914. En reprenant maintenant l'œuvre inachevée des conférences de La Haye, et en instaurant la Société des Nations, le monde épouvanté obéit, sans s'en douter, à des réminiscences de la civilisation chrétienne.

Charles Boucaud.

Eugenio di Carlo. — *Ferdinando Lassalle.* Palerme, 1919.

Ce petit volume fait revivre la physionomie morale du juif prussien qui fut le juriste du socialisme, et qui formula en économie politique la fausse « loi d'airain » des salaires. Economiste et philosophe, littérateur et poète, agitateur populaire et homme d'action, Lassalle fut un personnage complexe, qui rêva l'alliance de la science moderne et de la cause ouvrière pour réaliser l'abolition du prolétariat. C'est lui qui fonda en 1863 l'Association nationale des travailleurs allemands, bien différente de l'Internationale de Karl Marx.

L'auteur résume d'abord, avec une sympathie qu'il pousse

parfois jusqu'au lyrisme, la biographie de son héros, mort tragiquement et prématurément dans un duel.

Puis il note sa parenté intellectuelle avec la philosophie d'Héraclite, à laquelle Lassalle consacra un important travail, et dont la philosophie d'Hegel était, à peu près, l'équivalent moderne : philosophie du devenir, qui professe l'abandon du particulier dans l'universel.

Transposée juridiquement dans l'économie politique et dans l'histoire et la philosophie du droit, cette doctrine devient le socialisme d'Etat, dont Lassalle tente la justification scientifique dans son « *Système des droits acquis* ».

M. di Carlo analyse longuement et finement cet ouvrage, qui prétend réconcilier le droit naturel et le droit positif dans la thèse que la source unique du droit est la conscience générale de la Nation, et qu'ainsi tous les droits sont essentiellement fragiles, n'ayant d'autre consistance que leur cohésion momentanée avec la conscience générale.

Cette idéologie, qui canonise toutes les évolutions sociales, qui proclame l'infaillibilité juridique de l'opinion, et qui absout d'avance toutes les tyrannies pourvu qu'elles s'exercent au nom d'un prétendu progrès de la conscience publique, est d'inspiration bien germanique. C'est elle qui s'est attribué le pouvoir d'abroger le droit international dans la guerre de 1914, en « chiffonnant » tous les principes incompatibles avec les postulats de la conscience allemande. C'est elle qui légalise d'avance la révolution sociale, pour le jour que la complicité de l'« esprit public » en aura mûri les décrets.

Lassalle avait prétendu trouver dans l'évolution historique du droit, et notamment du droit de succession, la preuve expérimentale de l'entraînement progressif de l'humanité vers le socialisme. Mais, malheureusement pour son interprétation tendancieuse de l'histoire, la documentation sociologique et l'histoire universelle et comparée du droit, qui ont fait tant de progrès depuis sa mort, démontrent, au contraire, que le collectivisme, loin d'être la forme adulte et avancée des sociétés, en est la forme initiale, rudimentaire, et barbare. L'humanité tend bien vers une forme où le particulier se rapporte à l'universel, comme une note individuellement distincte dans un accord social; mais elle ne tend pas vers la confusion informe où les droits individuels s'*abîment* dans l'impersonnalité barbare d'une collectivité nébuleuse et massive; elle s'en éloigne, au contraire,

et, comme le voyageur d'un train express qui marcherait dans le wagon-couloir en sens inverse du voyage le socialisme est rétrograde.

Charles Boucaud.

Henri Bergson. — *L'énergie spirituelle, essais et conférences.* Un vol. in-8, 227 pages. Alcan, Paris, 1919.

M. Bergson commence à publier en volume des études et des conférences parues dans divers recueils, mais qu'il était devenu difficile de se procurer. *L'Energie spirituelle* groupe une première série de travaux, tous relatifs à la psychologie. Ce sont les articles bien connus sur *le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance, l'Effort intellectuel, le Cerveau et la pensée* (publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* sous ce titre: *Le paralogisme psycho-physiologique*). C'est la conférence sur l'*Ame et le corps,* faite à *Foi et Vie* le 28 avril 1912 ; la conférence : la *Conscience et la vie,* donnée à l'Université de Birmingham en 1911 ; celle qui fut prononcée en 1913, devant la *Society for psychical Research,* sur « *Fantômes de vivants* » *et* « *recherche psychique* » ; enfin la conférence sur le *Rêve* qui remonte à 1901 et dont l'*Institut général psychologique* eut la primeur.

La doctrine de ces études ne diffère pas de celle que nous exposent les œuvres principales de l'auteur : même souci de mettre en vive lumière l'originalité de la vie psychologique, d'en écarter tout ce qui rappelle l'espace et la matière, d'éliminer toute explication du supérieur par l'inférieur, du simple par le multiple, de l'esprit par le corps. La conscience déborde la matière: « Plus nous nous accoutumerons à cette idée d'une conscience qui déborde l'organisme, plus nous trouverons naturel que l'âme survive au corps. Certes, si le mental était rigoureusement calqué sur le cérébral, s'il n'y avait rien de plus dans une conscience humaine que ce qui est inscrit dans son cerveau, nous pourrions admettre que la conscience suit les destinées du corps et meurt avec lui. Mais si les faits, étudiés indépendamment de tout système, nous amènent au contraire à considérer la vie mentale comme beaucoup plus vaste que la vie cérébrale, la survivance devient si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui la nie, plutôt qu'à

celui qui l'affirme (p. 84). » Pour donner tout leur sens et leur véritable portée à des assertions de ce genre, il ne faut jamais perdre de vue le « plan de pensée », si l'on peut ainsi dire, où les situe M. Bergson. Tout en paraissant user des mêmes mots que la philosophie traditionnelle, il demeure très loin des positions de cette philosophie sur les grands problèmes de la transcendence et de la destinée de l'âme. Quoi qu'il semble accorder, dans les termes, d'autres systèmes, M. Bergson reste bergsonien.

G. V.

Studies in the History of Ideas, edited by the department of philosophy of Columbia University (Série I). Un vol. petit in-8 de 267 pages. COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, New-York, 1918.

Ce recueil d'articles consacrés à l'histoire des idées renferme un certain nombre d'études intéressantes. Signalons en premier lieu le travail de M. John Dewey sur *la Philosophie politique de Hobbes*. L'auteur s'efforce d'établir que le problème dont Hobbes a cherché la solution lui a été posé par le conflit entre le pouvoir civil et l'autorité ecclésiastique ; Hobbes a voulu laïciser la morale et la politique en fondant sa théorie de la souveraineté sur un utilitarisme social qui prélude à l'utilitarisme individualiste de Bentham. L'erreur de ces écrivains est une faute de psychologie ; l'un et l'autre ont mal compris la nature humaine, mais tous deux sont les précurseurs de la science morale et politique contemporaine.

M. R. B. Owen étudie la *Vérité et l'erreur chez Descartes*. Il met en lumière l'importance du problème, la métaphysique cartésienne reposant essentiellement sur la conception du vrai. Pour Descartes, la vérité est quelque chose de statique et de déterminé ; par suite, le critérium de la vérité ne peut être l'accord avec l'expérience, celle-ci étant toujours susceptible de changement. Mais les idées claires et distinctes doivent avoir un fondement réel, d'où la nécessité du théisme — la véracité divine servant de garantie à l'idée. L'explication de l'erreur par l'intervention de la volonté libre paraît contestable à l'auteur; l'erreur *in intellectu* est impossible dans le système cartésien. M. Cooley examine *l'argumentation panthéiste chez Spinoza*. Le principe de l'unité de substance n'est pas justifié. Il n'est ni exigé inductivement pour l'organisation de l'expérience, ni justifié *a priori* par le critérium cartésien de l'évidence; ce n'est pas une intui-

tion s'imposant irrésistiblement à l'esprit. Spinoza a cru trouver la solution du problème philosophique dans une conception de l'unité *quantitative* de l'être; il a été ainsi conduit à négliger les aspects qualitatifs de l'existence et même à les faire évanouir.

M. Woodbrige voit en Berkeley un réaliste (*Berkeley's realism*) précurseur du réalisme du sens commun. Matérialistes et idéalistes pensent que les objets de l'esprit sont des idées, mais les premiers soutiennent que ces idées ne constituent pas le système de la nature, alors que les seconds voient dans l'idée le type même de la réalité. Berkeley s'oppose aux uns et aux autres ; il demeure fidèle au sens commun: les choses que nous percevons immédiatement sont des choses réelles, et il n'est pas nécessaire de supposer au-dessous d'elles une substance inconnue qui leur servirait de support. L'auteur des *Dialogues* a voulu avant tout réconcilier la philosophie et le sens commun.

M. W. Veazie examinant la *notion de phusis dans la philosophie antésocratique* rejette l'opinion de Burnet qui voit dans la *phusis* la matière particulière dont une chose est faite (*Early greek philosophy*, 1914, p. 26). De l'examen des textes, il résulte plutôt que la *phusis* « est la nature interne ou l'essence des choses, leur puissance, ce qui, en elles, est le principe de leur mouvement ». Cependant, M. Veazie reconnaît qu'il est difficile d'appliquer cette définition à la *phusis* des atomistes, où la notion de développement et de puissance se transforme en celle de mouvement local.

M. J. Coss consacre quelques pages à *F. Bacon et l'histoire de la philosophie.* Bacon serait le précurseur et comme le « héraut » de l'histoire de la philosophie. Il désirait que l'on étudiât en historien les doctrines des *antiques philosophies*, en les replaçant dans leur milieu, en tenant compte des documents originaux, sous forme de monographies aussi complètes que possible. L'*Historia litterarum* dont parle Bacon (*De Augmentis*, II, 4) ne devait pas être une histoire littéraire, mais une véritable histoire de la culture et de la civilisation.

Autres articles : *Apparence et réalité dans la philosophie grecque* (M. T. Mc Clure) ; — *Une impression sur la philosophie politique grecque* (W. T. Bush) ; — *La psychologie des idées chez Hobbes* (A. Balz); — *Vieux problèmes sous de nouveaux aspects en logique* (H. T. Costello).

D.

Edward Douglas Fawcett. *The World as Imagination* (*Série I*). Un vol. de 623 pages. MACMILLAN AND Co, Londres, 1916.

Dans cet ouvrage qui fait suite à un livre publié il y a quelques années sous le titre *l'Individu et la réalité,* M. E. D. Fawcett expose longuement une hypothèse métaphysique sur la réalité profonde qui sert de fondement aux apparences phénoménales. Il y a une vie psychique universelle, à la fois transcendante et immanente à la nature et aux consciences individuelles. Cette vie universelle n'est ni l'idée hégélienne, ni la volonté de Schopenhauer, ni l'élan vital bergsonien; c'est par analogie avec l'imagination qu'il convient de se la représenter. Cette hypothèse nous permettra de substituer au schématisme abstrait et incolore de l'intellectualisme un principe « plastique et créateur, pleinement adéquat à la vie et à la variété indéfinie des faits » sans tomber dans les exagérations d'un intuitionisme mystique.

Dans une première partie, l'auteur examine les diverses métaphysiques qu'il se voit contraint de rejeter. Il passe successivement en revue le matérialisme, le théisme traditionnel, l'agnosticisme spencérien, l'idéalisme et ses différentes formes (Leibniz, Schopenhauer, Hegel). La critique de l'idéalisme absolu l'amène à déterminer la position qu'il adopte. La deuxième partie du livre est consacrée à l'étude de l' « Imagination cosmique ». Cette imagination est conscience et activité; elle est supra logique et infinie; elle n'est pas intemporelle ou éternelle car la succession et la durée sont des formes essentielles de sa manifestation. Elle permet de comprendre le changement et l'évolution, tant dans la nature en général que dans le monde vivant. Cette évolution ne se fait pas mécaniquement; c'est un processus téléologique immanent. L'auteur termine par quelques indications sur le problème du mal dans le monde; il rejette l'optimisme absolu et statique des hégéliens et, tout en reconnaissant la réalité du mal, affirme sa croyance en une existence meilleure que la douleur elle-même contribue à préparer.

Sur un certain nombre de points importants, la pensée de M. Fawcett paraît manquer de netteté. Il est vrai que le volume que nous signalons est seulement la première partie d'une œuvre de longue haleine et il y a tout lieu de penser que l'auteur sera amené, dans les volumes qui suivront, à préciser son attitude et à légitimer son hypothèse par une argumentation

plus serrée. A ce moment, il sera possible de revenir sur cette philosophie et d'en apprécier plus équitablement la perspective d'ensemble. Le style de l'auteur est alerte et facile, mais des digressions et une certaine prolixité en rendent la lecture parfois assez difficile.

Philosophical Essays in honor of James Edwin Creighton. Un vol. in-8 de 356 pages. THE MACMILLAN COMPANY, New-York, 1917.

Suivant un usage de plus en plus répandu en Amérique, les anciens élèves du professeur J. E. Creighton ont fêté le vingt-cinquième anniversaire d'enseignement de leur maître en publiant un recueil d'articles consacrés à des questions de philosophie. Nous signalerons les plus intéressants de ces travaux.

M. G. Holland Sabine étudie le *rationalisme dans la philosophie de Hume.* Il montre que le scepticisme de Hume n'est pas le résultat inévitable d'un empirisme radical, mais la conséquence d'un empirisme incomplet qui s'appuie sur une base rationaliste, empruntée au système de Locke. Ce dernier avait adopté la conception cartésienne d'une science purement conceptuelle, tout en développant une épistémologie qui contenait de nombreux éléments empiristes. Hume a montré que le préjugé rationaliste de l'unité de méthode n'avait aucune validité logique; il a préparé l'avènement d'un empirisme plus radical, dégagé des postulats rationalistes que l'on retrouve dans son œuvre, comme dans celle de ses prédécesseurs anglais.

Miss Nann Clark Bark examine les rapports de *Mill et de Comte.* Mill a accepté la théorie positiviste de la connaissance, mais rejette complètement la morale et la doctrine sociale de Comte. Individualiste, féministe, pluraliste décidé, Mill s'oppose à l'autoritarisme de son maître français. Il a essayé de faire la synthèse du benthamisme et du positivisme et a revendiqué hautement le droit à la liberté individuelle, sans revenir à l'atomisme métaphysique si fortement critiqué par l'auteur du Cours de philosophie positive.

Une étude intéressante est consacrée au *Volontarisme intellectualiste de A. Fouillée* par Miss A. Thorne Penney. Cet article n'est qu'un résumé sommaire, mais très fidèle et qui pourra être utile au lecteur américain. Les critiques adressées par Fouillée à l'intuitionnisme bergsonien reçoivent l'approbation de l'auteur.

Un curieux travail de M. Watts Cunningham, *Coherence as organization,* est consacré à défendre l'idéalisme contre les critiques pragmatistes. L'auteur pense que le principe d'unité des idéalistes hégéliens (Bradley, Bosanquet) ne doit pas être interprété comme pure unité logique, cohérence abstraite et formelle, mais comme « organisation de fins ». L'unité dont il s'agit est une unité de buts, une organisation de valeurs et cette organisation dynamique se réfère toujours à des situations concrètes et à un développement temporel. La réalité absolue n'est plus un ensemble statique, un *block-universe,* mais un processus actif et sélectif. Il s'agit en somme de remplacer le point de vue purement formel par une conception finaliste de la réalité pour sauver l'idéalisme, compromis par les critiques des logiciens pragmatistes.

Au même ordre d'idées se rattache l'article de M. J.-A. Leighton sur *le Temps et la logique de l'idéalisme moniste.* M. Leighton rejette l'absolu intemporel, et lui oppose une métaphysique « temporaliste » et pluraliste. Ce court travail manifeste nettement l'influence des idées de James et de Bergson.

Plusieurs autres essais sont d'inspiration pragmatiste, tels le chapitre de M. W. B. Pillsbury sur *le Donné,* l'étude de M. H. G. Townsend, *Some practical substitutes for thinking,* mais le point de vue antipragmatiste est soutenu par Miss E. B. Talbot (*Pragmatisme et théorie de la vérité-correspondance*) comme par M. E. Jordan (*Idée et action*). La lutte est très vive entre les partisans des deux doctrines: il semble toutefois que les critiques pragmatistes aient forcé leurs adversaires à céder du terrain, ou tout au moins à modifier certaines de leurs idées sur le rôle de la connaissance, ses rapports avec l'action, la signification de l'idée de temps, et d'une façon générale, le caractère concret de l'expérience. En même temps, la forme des problèmes se modifie: on insiste sur le caractère social de notre expérience, sur le sens et la portée des « valeurs de culture » (*cultural values*) ; on cherche à s'écarter du point de vue purement subjectiviste, sans arriver encore à déterminer nettement l'attitude nouvelle vers laquelle on tend et qui paraît caractérisée par un retour au réalisme, parfois inavoué, et devant lequel reculent encore beaucoup d'esprits, soumis à l'emprise de l'idéalisme absolu. De là, le caractère confus de certains de ces articles; on y devine fréquemment une pensée complexe qui se cherche et qui n'a pas encore trouvé sa formule.

Autres articles intéressants : la *Critique de Spinoza par Hegel* (K. E. Gilbert) ; *l'Hégélianisme et le Védanta* (E. L. Hinman) ; *Le dualisme de l'esprit et de la matière est-il définitif?* (G. A. de Laguna) ; *Activité mentale et contenu conscient* (R. M. Ogden) ; *La liberté comme postulat moral* (R. A. Tsanoff) ; *Quelques commentaires sur l'instrumentalisme* (E. H. Hollands) ; *Interprétations fonctionnelles de la religion* (E. L. Schaub) ; les *Rapports de la peine et du blâme* (Th. de Laguna). E. D.

C.-J. Keyser. *The Human Worth of Rigorous Thinking, Essays and Addresses.* Un vol. in-8 de 314 pages. COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, New-York, 1916.

Ce recueil d'articles et de conférences d'un mathématicien philosophe semble avoir surtout pour but de justifier l'étude désintéressée des mathématiques, que le public américain n'apprécie pas toujours comme il convient, de montrer l'importance pratique et théorique du raisonnement rigoureux et sa « valeur humaine ». A un pragmatisme étroitement utilitaire, M. Keyser oppose une conception très haute du rôle de l'intelligence, créatrice d'ordre et d'harmonie. Il proteste avec énergie contre ce qu'il appelle l' « apologétique baconienne » et revendique hautement l'indépendance du savoir par rapport aux fins purement instrumentales et utilitaires. Les applications de la science ne sont que des produits collatéraux (*by-products*). « La science consent bien à servir et à être utile, mais ces services visent à la liberté comme à leur fin » (p. 313).

Certains articles (3, 8, 9) sont consacrés à la pédagogie des mathématiques, ou (10, 11, 14) à l'organisation du travail scientifique dans les universités américaines. D'autres enfin exposent très clairement (chapitres 4, 5, 6, 7, 12 et 13) les nouvelles conceptions de l'infini, de l'hyperespace, et résument les travaux de MM. Russell et Whitehead. D.

William Temple. *Mens Creatrix, An Essay.* Un vol. de 367 pages. MACMILLAN AND Co, Londres, 1917.

La philosophie a pour but l'interprétation et l'unification de l'expérience. Elle examine les résultats obtenus par les diverses disciplines et s'efforce de les relier en un système cohérent. A cet

effet, elle ne doit pas considérer seulement les sciences particulières dont l'ensemble constitue la connaissance humaine ; interprétation de l'expérience dans sa totalité, elle doit tenir compte de toutes les fonctions mentales et dégager la signification réelle de la création artistique, comme de l'action morale. Ce faisant, le philosophe constate que ni la science, ni l'art, ni la moralité ne constituent des systèmes complets et se suffisant à eux-mêmes. Il est alors tout naturellement conduit à pousser plus loin sa recherche, et il en arrive à voir dans la religion le principe d'unité suprême. « L'esprit créateur de l'homme ne peut trouver sa satisfaction que dans un esprit créateur divin avec lequel il peut entrer en communion (p. 258). » En partant de la croyance chrétienne, on peut enfin atteindre « l'unité que nous cherchons et qui interprète l'univers (p. 299). » Sans doute, la foi n'est pas la connaissance ; ce n'est pas une attitude purement intellectuelle ; mais, dans l'expérience humaine, tout nous oriente vers le point de vue proprement métaphysique et religieux, car « il y a une unité réelle entre la foi et la connaissance (p. 4) ». La science, l'art, la morale, — autant de chemins qui convergent vers le même point, bien qu'ils ne l'atteignent pas. Quand nous nous rendons compte que « le fait du Christ » est un point de rencontre commun, « nous n'avons plus de raison d'hésiter et nous pouvons proclamer que là se trouve le pivot de toute vraie pensée humaine ; là se trouve la croyance qui peut unifier l'œuvre entière de l'esprit (p. 354) ».

Tel est le thème des réflexions du Révérend W. Temple. L'auteur n'a pas en vue les professionnels de la philosophie ; il écrit pour le grand public. Aussi, la controverse ne trouve-t-elle pas de place dans son livre ; M. Temple a simplement cherché à préciser la position qu'il adopte sans s'attacher à discuter ce qui est contestable (voir p. 1). Ce livre, d'un style agréable et parfois éloquent, est d'une lecture facile et paraît susceptible d'intéresser la catégorie de lecteurs à laquelle il s'adressse. D.

Sartiaux. *Morale kantienne et Morale humaine.* Un vol. in-8 de 463 pages. HACHETTE, Paris, 1917.

On a signalé bien des fois, depuis quelques années, l'accueil singulièrement favorable fait aux conceptions allemandes dans

notre Université, le prestige de la philosophie kantienne et son action néfaste. Pendant la guerre, certains écrivains s'efforcèrent de montrer dans le kantisme la préparation ou la préformation des doctrines pangermanistes alors que d'autres s'évertuaient à établir que le philosophe de Königsberg, prussien, mais prussien libéré, n'était en réalité pour rien dans cette apologie de la force. M. Sartiaux a pris parti sur la question et a soumis la morale kantienne à un examen critique minutieux. Son jugement mérite d'attirer l'attention des philosophes. Pour M. S. le kantisme est « une déviation de l'esprit humain » ; il s'oppose à la tradition humaine de la pensée antique, continuée par notre civilisation latine. Les principes du kantisme moral ne sont en réalité que des affirmations mystiques, exprimés dans un langage pseudo-rationnel. L'œuvre de Kant est confuse et contradictoire ; on y trouve la justification de l'absolutisme prussien à côté d'idées libérales, empruntées aux écrivains français du XVIIIe siècle, en sorte que, partisans et détracteurs du kantisme peuvent invoquer des textes à l'appui de leurs affirmations. Mais la contradiction est au cœur même de la doctrine : la morale kantienne est faite d'emprunts. Ce n'est pas un système homogène et cohérent ; c'est un assemblage de matériaux d'origine et de valeur diverses: piétisme luthérien, rationalisme wolfien, auxquels il faut ajouter l'influence de Rousseau et des encyclopédistes, aussi bien que celle du milieu politique et social, fortement prussianisé, dans lequel Kant a vécu.

Pour comprendre l'œuvre, il faut connaître l'homme. M. Sartiaux a utilisé pour tracer le portrait du philosophe les trois biographies écrites par Borowski, Jachmann et Wasianski. Le portrait n'a rien de flatteur. Automatisme dans la vie matérielle, automatisme dans la vie morale et intellectuelle, manque de générosité et de sympathie, incapacité de sortir de soi et de comprendre les autres, orgueil, mais aussi servitude et platitude en face des puissances établies, tels sont les principaux traits que M. S. dessine impitoyablement, en s'appuyant sur les affirmations explicites des trop naïfs biographes. Kant est un prussien de Königsberg, un célibataire égoïste, un fonctionnaire pénétré de son importance, un pédant sans humanité. Son œuvre est « une sophistique, édifiée pour justifier des moyens qui ne voulaient pas s'exposer en plein jour et des tendances qui n'avaient pas pris conscience d'elles-mêmes ». Kant a

voulu soustraire la morale à l'empirisme, pour lui donner un caractère nécessaire et absolu ; il nie le caractère moral de tout fait empirique, supprime la sensibilité, et voit dans la pure forme rationnelle, dans la non-contradiction, le type de la moralité. Il instaure ainsi un « divorce entre la morale et la réalité » dont les conséquences vont loin : il est incapable de rendre compte de la vie morale, des valeurs réelles de la conduite, et il ne peut expliquer l'accord de la forme abstraite avec une matière — radicalement hétérogène et moralement indifférente. Son impératif catégorique n'est ni *a priori*, ni nécessaire. « C'est une construction *a posteriori* sur les idées premières de commandement et de nécessité. Cette construction ne s'impose en vertu d'aucune nécessité, ni logique, ni morale. »

M. Sartiaux s'applique à découvrir les contradictions et les erreurs de la morale kantienne dans le domaine pratique (métaphysique de la vertu, métaphysique du droit, traité de paix perpétuelle). Il conclut que cette morale est incapable de formuler une règle, un précepte directeur de la conduite, car elle se meut nécessairement dans le monde abstrait des entités logiques, sans lien avec la réalité. L'impératif catégorique ne peut que planer au-dessus du monde réel. « Des hauteurs inaccessibles où il s'enorgueillit en lui-même, les principes de la vie, ceux qu'enseignent l'économie politique, le droit, l'histoire, la psychologie, la morale pratique, apparaissent dans un lointain indistinct et confus. N'ayant en eux-mêmes aucune valeur de connaissance et de moralité, ils ne sont éclairés que par la lumière blafarde et froide qui tombe d'un ciel imaginaire. » Kant flotte perpétuellement entre les idées contraires prises dans les lectures mal assimilées. Rousseau, Hume, Beccaria, Leibniz, Wolf, le piétisme de Spencer, l'absolutisme prussien, le droit féodal, tout se heurte dans sa tête comme les molécules d'un gaz en vase clos ». Il méconnaît le réel et ses lois, mais on n'ignore pas sans dangers la réalité. Cette doctrine qui prétend exprimer les exigences de la raison, fonder l'ordre et la loi est en fait génératrice d'anarchie. La pensée qui croit tout soumettre à elle « est le jouet naïf d'une réalité qu'elle ignore. »

Tel est le verdict, fortement motivé, de M. Sartiaux. Il ne sera sans doute pas du goût de tous ; il bouleverse trop d'habitudes conscientes ou inconscientes ; il s'oppose à une tradition universitaire déjà ancienne, mais que les événements récents

ont cependant singulièrement affaiblie. Puisse l'intéressant volume de M. Sartiaux contribuer à libérer la pensée humaine et française d'une trop longue et trop pesante servitude !

D.

Jean Hoffmans. *La philosophie et les philosophes.* Bruxelles, Van Oest, 1920.

Le Dr Hoffmans vient de fournir, sous ce titre, une importante contribution aux *Répertoires des ouvrages à consulter*. Les philosophes, ceux surtout qui font œuvre d'historiens de la philosophie, auront désormais à leur disposition un instrument de travail d'autant plus précieux qu'il est aisément maniable. L'ouvrage débute par l'indication d'une série de dictionnaires et de traités généraux et spéciaux. L'auteur se défend de vouloir être complet en ces matières ; les renseignements qu'il nous offre n'en forment pas moins un ensemble imposant. Par contre, il a l'ambition de n'omettre aucune histoire importante de la philosophie : aussi la partie consacrée à la bibliographie de cette branche est-elle de loin la plus considérable. Les cadres en sont soigneusement tracés ; l'auteur s'est inspiré, dans son classement, des principaux points de vue auxquels on peut se mettre pour faire l'histoire de la philosophie : histoire de la philosophie par périodes, par pays, histoire des écoles, des systèmes, des disciplines philosophiques. Une sorte d'appendice groupe les histoires littéraires de la philosophie et les répertoires des sources de l'histoire de la philosophie. Les articles IV, V, VI et VII sont consacrés respectivement aux collections (éditions et traductions) des œuvres philosophiques, revues périodiques en cours, bibliographies philosophiques, ouvrages d'information générale. On y retrouve le même souci de clarté dans la répartition des ouvrages en catégories nettement définies. Ajoutons que le Dr Hoffmans opère une sorte de sélection parmi les ouvrages qu'il cite. Les plus importants sont mis en vedette par un signe conventionnel. Nombreux sont ceux dont la tendance générale est indiquée d'un mot, dont les qualités maîtresses ou les lacunes sont signalées à l'attention du lecteur. Enfin l'auteur mentionne quand il y a lieu l'existence d'indications bibliographiques dans les ouvrages qu'il cite ; de ce fait, son propre répertoire s'amplifie en quelque sorte indéfiniment. Le catalogue dressé s'encadre d'une table onomas-

tique et d'une table des matières. Celle-ci, placée en tête du volume, a été dressée avec un soin et une clarté qui rendent la recherche singulièrement aisée. Tous les hommes d'études sauront gré au Dr Hoffmans d'avoir mis sa vaste érudition au service d'une tâche aussi ardue et d'avoir mené à bien un travail que les circonstances n'étaient certes pas de nature à faciliter.

RECENSION DES REVUES

Rivista di Filosofia neo-scolastica

(Juillet-octobre 1919)

A. Padovani. — *Le problème fondamental dans la philosophie de Spinoza* (349-370). — C'est le problème moral: il ne peut et il ne doit y avoir de métaphysique que pour comprendre et glorifier la vie, la métaphysique est une éthique. Dans ce premier article, l'auteur expose la doctrine de Spinoza sur la douleur, le péché, la mort, le mal.

Adolfo Levi. — *Le concept de temps dans ses rapports avec les problèmes du devenir et de l'être dans la philosophie grecque jusqu'à Platon* (371-405). — L'étude des penseurs présocratiques, l'étude en particulier des idées de Parménide sur l'être, de Zénon sur le mouvement, montre que si la philosophie grecque n'a pas eu sur le temps des conceptions systématiques, elle a cependant traité le problème indirectement et devancé la philosophie moderne dans la position et dans la solution de certaines grandes questions.

L. Borriello. — *Le point de départ* (406-417). — Importante la question du point de départ en philosophie. L'auteur commence par faire remarquer qu'il faut partir d'une donnée cer-

taine admise par tous: réalistes, idéalistes, sceptiques. Or, dans le complet naufrage de tous les principes dogmatiques, seule la conscience a résisté aux coups du naturalisme et de l'idéalisme. Tout a été nié ou mis en doute, mais l'évidence de la perception intérieure a été respectée. C'est donc de la conscience du sujet qu'il faut partir.

Nous croyons, quant à nous, que pour avoir raison de l'idéalisme, il faut partir de l'*être* et du premier principe qu'il implique : le principe d'identité ou de non-contradiction. *Cogito ergo sum !* Sans doute, on a conscience de penser. Mais comment peut-on affirmer que la pensée *est*, si l'on ne sait déjà que quelque chose est ou peut être, si l'on ne pose originellement devant l'esprit l'inévitable idée de *ce qui est ?* Dans l'évidence de la perception intérieure, l'esprit est essentiellement relatif à l'être ou il ne l'est pas. S'il n'est pas essentiellement relatif à l'être, il n'atteindra jamais l'être et les phénoménistes ont raison. Si l'esprit est essentiellement relatif à l'être, c'est l'être qui est le point de départ de la connaissance et non le *cogito*.

E. Chiocchetti, C. Navoni, R. Calcaterra, G. Ghiringhelli, R. Bizarri. — Suite de la discussion sur l'*abstrait et le concret* (418-455).

A. Gemelli. — *A propos des rapports entre la science et la religion* (456-490). — Premier article d'une étude que la Revue entreprend sur ce sujet.

Notes et discussions. — *A propos d'un syllogisme de Galuppi* (Fr. Maurizio, G. Maiiussi). — *Genèse de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel* (A. Tamborini). — *Wolfgang Gœthe* (E. Chiocchetti). — *La mort d'Ernest Hæckel* (A. Gemelli).

(Novembre-Décembre 1919)

G. da Re. — *Division historique de la philosophie grecque d'après Zeller* (553-564). — Zeller divise l'histoire de la philosophie grecque en trois périodes : la première va de Thalès de Milet jusqu'à Socrate (640-469 av. J.-C.) : la deuxième commence à Socrate et se termine à la décadence du monde grec (469-399 av. J.-C.); la troisième comprend la philosophie stoïcienne, l'école épicurienne et le scepticisme de l'école pyrrho-

nienne et de la nouvelle Académie. — D'après l'auteur, Zeller n'aurait pas suffisamment marqué le passage de l'âge mythologique à l'âge scientifique. Il critique aussi le fait de séparer Socrate des sophistes pour le rattacher à Platon et à Aristote. « On ne peut comprendre la philosophie de Socrate, si on la sépare de celle des sophistes. »

E. Ciafardini. — *Quelques jugements sur Cicéron.* — Ses *Tusculanes.* Sa *Philosophie* (565-580).

A. Masini. — *Au sujet de l' « espace ultracosmique »* (561-588). — Y a-t-il un espace ultracosmique? A cette question, les philosophes répondent : non; les mathématiciens et les astronomes répondent : oui. C'est la philosophie qui a raison, puisque l'espace *réel* s'identifie avec l'étendue de l'ensemble des corps. Cependant, comme le langage vulgaire et scientifique définit souvent l'espace, la privation d'étendue et une possibilité de mouvement, il n'y a pas lieu d'accuser mathématiciens et astronomes d'hérésie philosophique.

G. Semprini. — *La morale de l'Imitation de Jésus-Christ* (589-601). — Le primat de la raison pratique ou son contrôle sur tous les mouvements de l'âme, l'abandon complet de soi-même à la volonté de Dieu et le sacrifice de tous nos désirs, la patience considérée comme la première des vertus : tels sont, d'après l'auteur, quelques-uns des principaux caractères de la morale et de l'Imitation de Jésus-Christ.

Notes et discussions. — *Commentaire du premier article de la « Somme contre les Gentils »* (L. Venezian). — *L'idée de Dieu dans un livre du professeur Pringle-Pattison* (Bohdan Ruthiewicz).

Mind

(Numéro de janvier 1920)

H. Wildon Carr. — *The concept of Mind Energy.* — L'auteur présente aux lecteurs anglais le récent ouvrage de M. Bergson, *l'Energie spirituelle.* Le concept d'énergie spirituelle remplace l'ancienne notion d'une réalité-chose (soit matérielle, soit spiri-

tuelle) et par là une métaphysique du devenir réel est rendue possible, mais, en même temps, ce concept a des applications scientifiques et renouvelle la psychologie. Une nouvelle psychologie, science de l'inconscient et de ses activités, vient de naître et prépare « une révolution complète dans les notions ordinaires de l'esprit ». Bergson a été l'un des premiers qui aient travaillé dans cette direction ; sa méthode « est la vraie méthode de la science physique ».

C.-D. Broard. — *The relation between induction and probability* (2e partie).

D. Wrinch. — *On the nature of memory.* — Etude ingénieuse de l'acte de mémoire, distingué des croyances et des jugements qui l'accompagnent. L'auteur se rattache à l'école de B. Russell et se préoccupe surtout du jugement de mémoire en tant que moyen de connaissance du passé. Discussions. — Analyses et comptes rendus. — A signaler une note de M. H. W. Carr : *Ce que Bergson entend par perception pure.*

The Hibbert Journal *(Janvier 1920)*

E. Troubetzksy. — *The Bolshevist utopia and the religious movement in Russia.* — Critique du matérialisme bolcheviste. (L'auteur, professeur de droit à Moscou, a dû quitter la Russie en septembre 1919). Il pense que la Révolution sera vaincue et que l'idéalisme religieux des Slaves et leur christianisme assureront « la victoire de l'esprit ».

E. Boutroux. — *The value of moral ideas.* — Conférence faite *à Birmingham (Huxley Lecture).* — M. B. montre : 1° que les idées morales n'ont pas seulement une valeur subjective, mais une valeur objective et qu'elles répondent aux exigences du seul juge légitime de toute valeur : la conscience sous sa forme la plus riche et la plus élevée ; 2° les idées sont efficaces, actives ; elles permettent à l'homme de réaliser sa destinée. M. Boutroux termine cette belle conférence par un appel à la raison lumineuse et classique. L'homme est un être double qui doit à la fois conserver son existence matérielle et demeurer fidèle à son idéal. « Le plus sûr moyen de satisfaire à ces deux exigences et d'unir constamment le réel et l'idéal, reste celui que

les philosophes classiques ont recommandé : fidélité à la raison, qui est le fidèle témoin du vrai. »

O. Lodge. — *The attitude of the church to the phenomena known as spiritualistic.* — Protestation contre l'attitude prise par le Congrès religieux (Anglican) de Leicester en face des études « psychiques ». La réalité du monde des esprits est démontrée, aux yeux de l'auteur, et cette démonstration a une valeur morale et religieuse dont l'Eglise d'Angleterre ne tient pas compte.

A. M. Hocart. — *What is primitive ?* — Etude intéressante de la notion de « primitif » en anthropologie. Les formes les plus grossières de société ne sont pas nécessairement les plus primitives. L'anthropologiste ne doit pas chercher uniquement à décrire les mœurs d'une tribu inconnue, choisie parmi les plus éloignées de notre type de culture, mais appliquer une méthode comparative et substituer aux monographies isolées ses diverses formes. Si nous ne pouvons pas espérer remonter empiriquement jusqu'aux origines, nous pouvons au moins retracer le développement de certaines institutions, analyser leurs diverses formes et en inférer, d'une façon plus ou moins hypothétique, l'origine et l'aspect primitif. En somme, la méthode ne consiste pas à partir d'un soi-disant « état primitif » pour en faire dériver les formes plus complexes, mais à redescendre du connu à l'inconnu, du présent au passé, en contrôlant dans la mesure du possible l'hypothèse par les faits, mais sans invoquer une notion *a priori* du « primitif » qui n'est le plus souvent qu'une conjecture arbitraire.

Le Gérant : M. Rivière.

IMPRIMERIE "L'UNION TYPOGRAPHIQUE", VILLENEUVE-SAINT-GEORGES S.-ET-O.

LES NOUVELLES THÉORIES DE LA CONSCIENCE

CHEZ LES RÉALISTES AMÉRICAINS

S'il est une notion qui paraissait simple et certaine, c'est bien celle de la conscience. L'esprit se saisissant immédiatement lui-même, telle était pour beaucoup de penseurs, pour la presque unanimité des philosophes modernes, la vérité première, la base de toute la philosophie. Descartes avait inauguré cette méthode. L'idéalisme s'était bientôt emparé du *Cogito* et en avait tiré des conclusions extrêmes, assez logiques, bien que son auteur ne les eût pas soupçonnées et qu'il les eût sans doute désavouées. L'esprit, a-t-on dit, se saisit immédiatement, mais il ne saisit que soi-même, parce que seul il est immédiatement présent à lui-même; nous sommes enfermés dans nos idées; et, si nous ne pouvons en sortir pour appréhender un autre objet, personne non plus ne peut atteindre directement nos idées et notre esprit. Pour connaître ce qu'est la conscience, nous ne pouvons que nous interroger nous-mêmes; d'ailleurs cela suffit à nous la faire connaître: elle est une indescriptible propriété du sujet, évidente à quiconque entre en soi-même, mais qui se dissout lorsqu'on essaie de l'analyser. Sans méconnaître les autres motifs de l'idéalisme, ni charger outre mesure un de ses ancêtres, il faut bien dire que c'est là une de ses sources principales, sinon son essence.

Les thomistes avaient depuis longtemps protesté contre cette simplification outrancière de la nature humaine; à l'introspection simpliste de cette psychologie ils opposaient la

marche plus lente de la « philosophie naturelle » qu'avait élaborée la tradition issue d'Aristote. Mais leur opinion a été trop longtemps dédaignée. Les sciences d'observation, la physiologie surtout, et, en dernier lieu, la psychologie, avaient révélé la complexité de l'organisme humain et même des opérations conscientes. Mais ces sciences continuaient d'ordinaire à se placer à un point de vue dualiste : la physiologie étudiait le corps, la psychologie s'enfermait dans la conscience, et l'on cherchait vainement, par des expériences illusoires ou par des théories assez vides, comme celle du parallélisme, à réunir les deux parties de l'homme qu'on venait d'isoler. La philosophie restait en général sous l'influence idéaliste.

Le contraste entre les perfectionnements techniques de la psychologie et les interprétations simplistes de la philosophie était surtout sensible, jusqu'en ces derniers temps, en Amérique. La philosophie, surtout universitaire, restait à peu près unanimement hégélienne, asservie aux catégories *a priori* dont l'énoncé se répétait uniformément. On se rappelle la crise que fut l'irruption du pragmatisme. On peut y discerner de nombreux éléments. Mais, ne fût-ce que par la personnalité de ses fondateurs, James et Dewey, il est certainement en premier lieu une application philosophique des sciences, et surtout de la psychologie. Mais, comme James lui-même l'avait remarqué, le pragmatisme n'était qu'un des effets du travail profond qui s'opérait dans la philosophie américaine, sous la pression de nouveaux besoins intellectuels (1). Parmi les autres courants par lesquels ce travail se manifestait, le néo-réalisme est le plus important. Eclipsé, du vivant de James, par cette puissante personnalité, il a racheté par le nombre et l'activité de ses adhérents ce qui lui manquait d'abord en unité et en prestige, et il est actuellement au moins aussi répandu que le pragmatisme, sinon davantage, dans les milieux philosophiques américains. Il doit d'ailleurs

(1) Cf. *A World of Pure Experience*, article publié en 1904 et réimprimé dans *Essays in Radical Empiricism*, Londres, Longmans, 1912, pp. 39-40.

beaucoup à l'initiateur du pragmatisme; sans lui, il serait inintelligible, aussi bien en lui-même qu'au point de vue de son origine historique; cette considération justifiera peut-être ces préliminaires un peu longs.

Au sens usuel du mot, le réalisme, suivant la définition assez complète d'un de ses nouveaux représentants, « tient que les choses peuvent continuer d'exister sans altération lorsqu'elles ne sont pas connues, ou qu'elles peuvent entrer en relation avec la conscience et en sortir sans préjudice pour leur réalité, ou encore que l'existence d'une chose n'est pas corrélative au fait qu'elle est éprouvée, perçue, conçue ou connue d'une manière quelconque par quelqu'un; son existence ne dépend pas de ce fait » (1). A première vue, on croirait le pragmatisme très éloigné de cette théorie traditionnelle, et l'intuitionnisme auquel il est allié chez James ne semble guère pouvoir s'en accommoder. Mais il y a autre chose dans le pragmatisme; il y a d'abord, nous venons de le rappeler, un vigoureux essai de faire pénétrer dans la philosophie les résultats d'une psychologie très concrète, très soucieuse de rester en contact avec l'expérience tout entière, très éloignée des constructions *a priori* de la métaphysique hégélienne et des simplifications de l'idéalisme en général. Or l'expérience immédiate, au moins aux yeux du « plain man » non déformé (*unsophisticated*), dont James ne dédaigne pas le témoignage, nous met en présence d'une réalité indépendante. Puis, toujours en vertu de sa tendance foncière, James n'isole pas la conscience du reste de l'univers: il aperçoit leurs relations multiples, la complexité interne de la conscience, et ses rapports avec l'organisme. En réaction de plus en plus marquée contre l'idéalisme, il finit par nier nettement l'existence de la conscience comme entité spéciale, comme milieu où serait suspendu le monde. Il serait surprenant de voir l'auteur des délicates descriptions du « courant de la conscience » nier toute aperception personnelle: aussi bien ne s'attaque-t-il, de fait, malgré des exagérations

(1) MONTAGUE, dans *The New Realism*, New-York, Macmillan, p. 474.

de forme, qu'aux doctrines qui font de la conscience de soi un élément qu'on peut directement saisir en lui-même, comme une chose, ou qui en font le corrélatif nécessaire de toute connaissance et de toute appétition. Il est vrai que, à ce propos, il attaque aussi la notion traditionnelle substantialiste de l'âme, dont il ne s'est jamais fait une idée exacte; mais on ne peut dire que ses arguments, en ce qu'ils ont de fondé, atteignent réellement cette doctrine; celle qui est directement visée et efficacement combattue, c'est la thèse idéaliste de la corrélation nécessaire entre l'objet et le sujet. Pour James, la conscience et le monde physique ne s'opposent pas; les mêmes éléments, par exemple les murs et les meubles de la salle où je me trouve, sont l'objet physique lorsque je les considère dans leurs relations avec certains groupes d'objets, et l'objet conscient ou psychique si je les considère dans un autre « contexte »; la conscience n'est autre chose qu'une relation ajoutée; mais dans l'un et l'autre cas, l'objet, comme le soutient le réalisme naïf, est le même (1). Ainsi d'une analyse en apparence paradoxale sortait une confirmation, involontaire peut-être, d'une doctrine épistémologique et métaphysique qui n'était guère à la mode en ce moment.

Sans doute, le néo-réalisme est tout autre chose que cette simple affirmation. Même sur ce sujet, il est bien plus explicite que James, qui se contente de propositions générales, auxquelles il n'aurait pas aimé voir attribuer un sens métaphysique trop précis. En outre, il constitue, et même avant tout, un programme de réforme philosophique très vaste. Il se dit empiriste, et se déclare assez indifférent aux conséquences qu'on peut tirer de ce principe, pourvu qu'on reste fidèle à la méthode de ne pas faire dire aux faits autre chose que ce

(1) Voir les différents articles du *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods,* qui constituent la plus grande partie du recueil posthume : *Essays in Radical Empiricism,* et la communication sur « La notion de conscience » faite (en français) au Ve Congrès International de Psychologie, à Rome, et reproduite dans le même volume d'après les *Archives de Psychologie,* V (1905); c'est le résumé très clair des articles précédents.

qu'ils sont, et de ne pas supprimer les choses, sous couleur de les expliquer. Développant cet empirisme, les auteurs néo-réalistes veulent accorder aux entités abstraites ou « subsistantes », suivant leur expression, « toute leur valeur ontologique » (1). Les sciences comme les mathématiques, la logique, sont strictement objectives, bien que leur objet ne soit pas une réalité douée d'une existence concrète; elles ne sont en aucune façon des dépendances de la psychologie. On le voit, le positivisme et le nominalisme pragmatiste sont bien dépassés; à lire certains auteurs néo-réalistes, on serait porté à leur donner le nom classique de rationalistes, plutôt que celui d'empiristes (2).

Les néo-réalistes ont cependant consacré, comme de juste, une bonne partie de leurs efforts à l'étude de la conscience. Dans cette question, on remarque, avec une netteté particulière, l'application de leurs principes méthodiques: empirisme et abstraction à la fois. Les essais sont nombreux et les solutions divergentes. Mais la tendance commune, c'est de montrer que la conscience, suivant l'expression de l'un d'eux, n'est pas « étrangère au monde physique ». M. Frederick J. E. Woodbridge, « le premier prophète du réalisme » est très représentatif; son premier manifeste, une conférence au Congrès des Sciences et des Arts, à l'Exposition de Saint-Louis, est suggestif (3). La conscience n'est qu'un stade de l'évolution du monde; ce n'est donc certes pas elle qui lui donne naissance; le monde *devient* connu, à un certain moment et en certains points. Les éléments qui le composent ne

(1) Cf. *The New Realism*, p. 35. Ce volume est un recueil « d'études coopératives » de MM. Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin et Spaulding, qui y développent le « programme » réaliste, qu'ils avaient publié en 1910.

(2) Cette tendance est surtout sensible chez M. Holt, *The Concept of Consciousness*, Londres, Allen, 1914, et chez M. Spaulding, *A Defense of Analysis*, dans *The New Realism ;* le grand ouvrage d'ensemble de M. Spaulding, récemment paru, porte le titre suggestif de *The New Rationalism*, New-York, Holt, 1918.

(3) *The Field of Logic, Congress of Arts and Sciences... Saint-Louis*, vol. I, pp. 313-330.

sont pas transformés pour cela, ils acquièrent simplement une nouvelle relation. D'autres ont cherché à préciser cette relation en ramenant, par exemple, la conscience à la causalité ou à l'énergie, tel M. William Pepperell Montague (1), ou à une réponse spécifique de l'organisme à une excitation, comme M. Edwin B. Holt (2), ou à une action vitale dont le résultat est de mettre l'organisme en contact avec les objets éloignés, par l'intermédiaire d'un plan de projection où ils apparaissent directement avec leur ordre réel transposé, quoique non déformé (3). Nous ne pouvons songer à exposer en détail ces doctrines compliquées. Nous ne retiendrons que les questions de méthode. D'une part, un argument dialectique permet d'expliquer comment un objet peut être à la fois réel, indépendant de la conscience, et connu, c'est-à-dire présent à la conscience, et même à plusieurs consciences, sans être altéré: rien n'empêche une chose d'avoir de multiples relations; elle peut faire partie de plusieurs classes à la fois; ainsi un homme peut être à la fois un industriel et un membre du parti républicain; le fait de faire partie d'une classe logique nouvelle, d'acquérir une relation, ne change pas l'objet. C'est la formule abstraite qui répond à l'idée fondamentale de James. D'autre part, on retrouve cette même idée sous une forme concrète en voyant comment l'organisme conscient est en rapport avec le milieu où il vit.

Tous ces essais de descriptions de la conscience supposent qu'on puisse la connaître et la placer de fait dans l'univers objectif. Cela nous amène à une question préalable que presque tous les réalistes ont, sinon soulevée, du moins résolue. Aucun d'eux pourtant ne l'a traitée avec autant d'ordre

(1) Voir entre autres, *A Realistic Theory of Truth and Error*, dans *The New Realism*.

(2) Voir *The Place of Illusory Experience in a Realistic World*, *ibid.*, et *The Concept of Consciousness*.

(3) Cf. *Some Realistic Implications of Biology*, dans *The New Realism*. On nous permettra de renvoyer, pour le détail de ces théories, aux chap. V et VI de notre étude sur *Le Néo-Réalisme Américain*, qui vient de paraître à la librairie de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.

et de clarté que M. Perry, le chef du groupe le plus important des néo-réalistes. Il sera intéressant de suivre de plus près sa discussion et de rapporter sa description de la conscience; nous y verrons mis en œuvre les principes de l'école nouvelle dans une curieuse réaction contre l'idéalisme, non exempte d'exagération, du reste (1).

Deux méthodes sont en présence: la méthode d'observation générale et la méthode d'introspection. La première est familière aux historiens, aux sociologues, à tous ceux, en un mot, qui font de la psychologie concrète, appliquée; elle sert aussi à la psychologie comparée; enfin, des philosophes comme Platon et Aristote l'emploient de préférence. L'autre est suivie par la masse des psychologues modernes, et par les penseurs religieux ; elle est celle de philosophes comme S. Augustin, Descartes, Berkeley. La première consiste à regarder l'esprit comme un objet semblable aux autres, ni plus ni moins accessible à la connaissance que les étoiles du ciel ou la civilisation d'un état; l'autre croit devoir partir uniquement de l'observation subjective de l'âme pour en déduire les caractères généraux de l'esprit.

Elles donnent des résultats fort différents, et l'on se plaît à les opposer; on va même jusqu'à dénier toute valeur propre à l'observation générale. L'introspection seule, dit-on, fait connaître l'esprit tel qu'il est en lui-même; l'observation objective n'atteint qu'une enveloppe matérielle où la conscience se cache plus qu'elle ne se manifeste; par essence, en effet, la conscience personnelle est inaccessible à tout étranger. M. Perry croit au contraire que les deux méthodes doivent se compléter; ce sont des vues partielles de l'esprit, partant de points différents, qui peuvent fort bien s'accorder; il va jusqu'à manifester une préférence marquée pour l'observation externe.

L'introspection est sans doute le moyen le plus facile de

(1) Pour ce qui suit, voir PERRY, *Present Philosophical Tendencies*, New-York, Longmans, 1912, pp. 271-323, et *Conceptions and Misconceptions of Consciousness*, *Psychological Review*, XI (1904), pp. 282-296.

connaître le *contenu* de ma conscience. Ce qui s'y trouve actuellement apparaît sans peine, et ce qui s'y est trouvé antérieurement a été enregistré par le jeu automatique de la mémoire; je puis à volonté rappeler ces souvenirs. Mais je ne dois pas pour cela être seul à connaître ces faits : d'autres ont pu les voir comme moi. Il est vrai de dire que l'introspection me donne un avantage sur les autres observateurs: je suis plus près du contenu de conscience que celui qui l'observe de l'extérieur. Mais cet avantage n'est pas d'un ordre spécifique: ainsi un propriétaire qui voudrait faire le compte de sa fortune se rappellera plus facilement ses acquisitions successives qu'un étranger; pourtant il ne s'ensuit pas que lui seul pourrait la connaître. En somme, l'introspection me fera connaître avec plus de facilité l'existence des contenus de conscience.

Mais elle ne nous apprend rien au sujet de leur nature. Si, en effet, j'examine les contenus de la conscience, je n'y trouve aucun caractère spécifique et irréductible. Le bleu que je perçois appartient aussi bien au livre qui se trouve sur la table qu'à ma conscience; la dureté, au métal que je touche; le nombre qui est dans mon esprit se trouve aussi dans l'esprit d'un autre homme. La seule chose qui distingue le monde mental du monde physique, c'est le groupement particulier des éléments qui le composent. Il est composé de fragments du monde physique, unis par des relations en une synthèse caractéristique; c'est ce que met en évidence la « théorie relationnelle » de la conscience, de James et de Woodbridge. Mais cette théorie ne nous explique pas la nature de la conscience, les caractères propres de la réunion de ses éléments. Ainsi donc l'introspection est impuissante à nous renseigner à ce sujet.

Mais peut-être le pourra-t-elle indirectement, en expliquant *l'action* de la conscience. Les philosophes, depuis Berkeley, vont répétant que les contenus sont l'objet passif de l'activité de l'esprit. Cette activité est présente à l'esprit par une intuition immédiate. Aucun effort n'est requis pour la saisir. Le succès de cette théorie intuitionniste est un nouvel exemple du pouvoir de la « pseudo-simplicité ». La connaissance

introspective de l'activité consciente est simple, mais cette simplicité ne prouve pas que l'objet de cette connaissance soit sans complexité. Un objet peut m'être très familier, sans être pour cela connu exactement. Au contraire, on peut présumer que les objets les plus familiers sont les moins connus, parce qu'ils n'attirent plus l'attention; on n'éprouve aucun desir de les examiner en détail. Un livre de la bibliothèque du collège peut m'être très familier, sans que j'en aie jamais ouvert les pages. Un homme que je vois tous les jours dans la rue peut me rester parfaitement inconnu. Ainsi, si rien ne m'est plus familier que moi-même, au point que je peux m'ennuyer de moi-même, je ne suis pas pour cela parfaitement connu de moi-même. Il y a de cela une raison *a priori*: c'est que la connaissance introspective du moi est une connaissance réfléchie; elle est donc plus complexe que la simple conscience directe des contenus. D'ailleurs, en fait, à quoi se réduit cette intuition du moi qui serait la plus claire de toutes les connaissances? A une image verbale de mon nom et de phrases comme « Je suis », « Je pense », « J'agis »; ou encore, à quelques gestes schématisés, quelques événements familiers, mais sans précision. L'intuition tant vantée s'évanouit en images sans consistance.

On a bien essayé de définir la conscience, de l'intérieur, par l'action organique, le sentiment d'effort ou d'activité. Cette doctrine est plus concrète que la précédente, mais elle ne résout pas la question. Le sentiment d'activité, d'abord, est un contenu et non pas le constitutif même de la conscience. Ensuite, il n'est pas l'action même mais le sentiment de l'action. Or, c'est par l'action qu'on prétendrait définir la conscience. Il faut donc déterminer la nature de cette action. On ne pourra le faire que par la méthode d'observation générale, d'autant plus que cette action est organique, musculaire. Ainsi nous nous orientons vers une notion bien définie de la conscience. Mais avant de la décrire et de la prouver, il faut justifier la méthode d'observation générale de certaines critiques qu'on lui adresse.

Distinguons encore le contenu et l'action de la conscience. On érige souvent en axiome l'impossibilité de connaître les

idées d'autrui. Ce n'est pourtant qu'un préjugé, dû à ce que M. Perry appelle le « sophisme de particularité exclusive ». Il consiste en ce que, du moment qu'un objet possède une propriété, on en conclut qu'il ne peut posséder que celle-là. Ainsi, mes idées sont évidemment en relation avec moi, puisqu'elles sont miennes, présentes à mon esprit ; mais on ne peut en conclure qu'elles ne peuvent point aussi être présentes à un autre esprit, être ses idées. De même, mon ami est bien le mien, mais rien ne l'empêche d'être aussi le vôtre.

Mais, dira-t-on, si un objet peut être dans plusieurs esprits à la fois, il n'en est pas de même de l'idée. Neptune peut devenir mon idée, mais mon idée ne peut devenir la vôtre. Cette assertion ne vaut pas mieux que la précédente. Une idée peut être connue tout comme un autre objet. Votre connaissance de mon idée ajoutera à celle-ci une relation nouvelle; par suite, mon idée connue par vous ne sera pas identique, sous ce rapport, à mon idée, lorsqu'elle ne vous était pas connue. Mais ce n'est là qu'un truisme, et ce truisme même suppose que mon idée peut être connue. Certes, mon idée est bien à moi, et elle ne peut être transportée en vous par la même relation qui fait qu'elle est mienne. Mais qui pourrait exiger la réalisation d'un pareil non-sens ? De même, je suis seul à avoir conscience de moi-même. La connaissance que vous avez de moi n'est pas une conscience personnelle; en ce sens, vous ne pouvez pas me connaître comme je me connais moi-même. Mais il n'en est pas moins vrai que vous me connaissez, et même que vous pouvez me connaître aussi bien que moi.

Au fond, le préjugé contraire provient de l'imagination spatiale en vertu de laquelle on se représente les esprits comme enfermés dans les corps et, par suite, isolés les uns des autres. La raison a beau protester contre cette imagerie naïve, elle continue à hanter les conceptions vulgaires et même philosophiques.

Ensuite, on exagère volontiers les différences d'ailleurs très réelles, qui séparent les esprits et celles, non moins grandes, qui les distinguent du monde extérieur. De ce qu'il est difficile

de connaître la vie mentale d'une personne, on conclut que c'est impossible.

Pourtant cette difficulté n'est pas d'un autre ordre que celles qui s'opposent à la connaissance adéquate d'un objet quelconque. Dans certains cas, d'abord, rien de plus facile que de connaître, en tout ou en partie, la pensée d'un autre. Si nous nous occupons ensemble du même objet, soit, par exemple, pour la vente d'une marchandise, il est évident que nous avons le même contenu de conscience; il faut bien que nous communiquions nos pensées pour arriver à notre but. Puis le langage peut servir à faire connaître les pensées. Dans la vie courante, il est vrai, il sert plutôt à désigner les objets; mais rien n'empêche de s'en servir pour décrire le contenu de la conscience. N'est-ce pas le cas, par exemple, dans une expérience de psychologie? Je puis aussi, par contre, déguiser ma pensée, même réprimer certaines manifestations organiques, ou les modifier à dessein pour mieux les cacher. Mais ne puis-je pas aussi, par exemple, cacher l'état de ma fortune aux agents du fisc? Qui donc en conclura que ma fortune ne peut être connue que de moi seul ?

Certaines sensations présentent, il est vrai, une difficulté spéciale : ce sont les sensations musculaires, viscérales, cénesthésiques, que M. Sherrington a appelées récemment *proprio-ceptives*, par opposition aux perceptions externes ou *extéro-ceptives*. Ce qui se passe dans les profondeurs de l'organisme est, sans aucun doute, mieux caché aux investigations que ce qui se passe à la surface du corps. Mais en tout ceci, il ne s'agit que de particularités du corps, non de la perception de la conscience. Et d'ailleurs, s'il est impossible à un autre d'*éprouver* identiquement la sensation que je ressens, il ne lui est pas impossible de la *connaître*; d'abord, il en éprouve de semblables; puis, au point de vue de la connaissance scientifique, l'observateur étranger aura plus facilement les notions anatomiques et physiologiques, tout objectives, que cette étude comporte. Le sujet observant ses propres sensations, en est simplement plus rapproché; il n'a pas d'autre avantage que ceux que donne, en tout genre d'observation, cette prérogative.

En somme, le contenu mental n'est caché à l'observateur que pour autant qu'il n'est pas de nature périphérique. Et nous voilà ramenés à une difficulté purement spatiale, nullement propre à la conscience. Les intentions elles-mêmes, contrairement au préjugé courant, sont révélées par l'action qui les réalise. L'historien peut les étudier. Elles ne restent cachées que si elles ne sont pas réalisées extérieurement. Et encore, elles ne sont pas essentiellement inconnaissables: leurs objets sont connus, et elles-mêmes se traduisent dans les réactions psycho-physiologiques de l'organisme; qui pourrait enregistrer toutes celles-ci, en aurait une notion complète.

Reste à voir si l'*action* de la conscience peut être connue avec la même sûreté par l'observation externe. Ici encore, nous nous heurtons d'abord à une objection de principe. Ce qui est essentiellement sujet actif, peut-il devenir objet passif de connaissance? N'y a-t-il pas opposition stricte entre l'activité qui constitue le sujet et la passivité que suppose le fait d'être objet? Par conséquent, prendre comme objet ce qui est sujet, n'est-ce pas le déformer? L'objection repose encore sur l' « erreur de particularité exclusive ». Ce qui est contradictoire abstraitement, peut être compatible dans la réalité concrète. L'être concret peut être à la fois actif et passif, sous différents rapports. Le sujet d'une connaissance peut être objet d'une autre. De même, l'hypoténuse d'un triangle rectangle ne peut-elle pas être le côté d'un autre? L'action mentale par laquelle un être entre dans ma conscience peut à son tour devenir le contenu d'une autre conscience, et être ainsi mieux observée.

Que nous apprend donc cette observation? D'abord, l'action mentale est une propriété d'un organisme physique, et plus précisément, elle résulte du système nerveux. Les éléments deviennent conscients lorsqu'ils sont l'objet de la réaction spécifique propre au système nerveux. C'est l'idée de la sélection exercée par l'organisme dans le milieu qui sera le point de départ de la notion de conscience. M. Perry se réclame ici de M. Bergson comme de Mach et d'Avenarius. L'action de la conscience sert les besoins de l'organisme, ses

besoins spirituels et moraux aussi bien que ses nécessités physiologiques. L'intérêt dirige donc l'action de la conscience et lui fait choisir un contenu déterminé. Aussi peut-on définir celui-ci en fonction de l'intérêt: « la portion du milieu environnant dont l'organisme tient compte dans la poursuite de ses intérêts » (1).

Comme la rencontre des intérêts est la condition même de toute vie sociale, il va de soi qu'on peut les connaître. Les contenus mentaux, objet de l'intérêt, peuvent être observés également; il ne reste plus qu'à réunir les deux aspects, intérêt et contenu; c'est encore l'observation qui le fait. Telle est la méthode de la psychologie animale. On reconnaît le contenu de la conscience d'un amibe, par exemple, à la réaction que provoque l'agent mis en contact avec lui; ainsi la lumière bleue, l'action mécanique occasionnent des mouvements spontanés. Sa réaction nous fait connaître la partie du milieu qui l'intéresse et qui, par conséquent, est présente à sa conscience. Nous ne pouvons pas sentir comme lui, cela va de soi, mais notre connaissance de sa conscience n'en est pas moins exacte.

En définitive, la conscience est constituée par trois éléments qui se complètent: l'intérêt, le système nerveux, et le contenu; et si l'on considère l'intérêt et le système nerveux comme constituant ensemble l'action mentale, on peut dire que la conscience se compose de l'action et du contenu. Dans le contenu, les perceptions « proprioceptives » ont une importance particulière pour la connaissance de la conscience, parce qu'elles sont l'écho direct de l'adaptation de l'organisme au milieu.

Voilà comment les deux méthodes se complètent. « Il n'est que juste d'admettre que l'esprit, vu dans l'introspection, présente des différences caractéristiques avec l'esprit, observé dans la nature et dans la société. Mais cela ne prouve pas que dans l'un des cas il n'est pas connu directement, ou que

(1) *Present Philosophical Tendencies*, p. 300. L'intérêt doit être entendu au sens le plus large, et non dans une acception purement utilitaire; de même l'organisme est l'organisme animé, soumis à la conscience et l'exprimant; M. Perry n'est pas matérialiste.

ce qui est connu n'est pas l'esprit réel. Tout objet complexe présente ses parties dans un ordre différent quand on l'aborde de différents côtés, mais dans l'objet tel qu'il apparaît quand il est connu complètement, ces parties s'adaptent et se complètent. Comme l'introspection obscurcit les facteurs « instrument » et « action » de la conscience, l'observation générale obscurcit le facteur « contenu ». Mais quand ces facteurs sont unis, ils composent une conscience complète, ayant une structure et une fonction qui peuvent être connues de tout observateur, quel que soit son point de vue initial (1). »

On devine l'application de ces théories. Le néo-réalisme soutient, avec le réalisme naïf, que l'objet de la conscience est l'objet réel, non une copie ou un substitut mental; cet objet est indépendant de la conscience, tout en lui étant immédiatement présent; et il n'est pas seulement indépendant de la conscience individuelle ou de la somme des consciences particulières, actuelles ou possibles; il l'est même de toute « conscience absolue », car cette construction des idéalistes n'est qu'une vaine imagination, sans fondement dans l'expérience. La conscience est l'instrument dont se sert un être vivant pour subsister dans un milieu. Ce milieu est donc réel; il n'est pas une création de l'esprit; les éléments connus sont choisis, discernés par l'action élective de la conscience; mais ce sont bien eux-mêmes qui sont connus directement. « La distribution spatiale et temporelle des corps dans son champ d'action, et les relations plus abstraites, logiques et mathématiques, que ce champ contient, déterminent les objets possibles de la conscience. Les objets actuels de la conscience sont choisis parmi les multiples possibilités de ce champ conformément aux exigences variées de la vie. Il suit de là que les objets choisis par un organisme individuel réagissant composent un agrégat défini par cette relation. Ce qu'un pareil agrégat doit à la conscience, c'est uniquement le fait d'être réuni, rien de plus. » (2). Sera subjectif, le contenu de conscience dont les éléments ou l'arrangement peuvent

(1) *Present Philosophical Tendencies*, pp. 304-305
(2) *Present Philosophical Tendencies*, p. 323.

être attribués à la réaction de l'organisme. Ainsi, le nombre des planètes *que je connais,* leurs distances *apparentes* s'expliquent de la sorte. Il n'en est pas de même des relations des planètes au soleil. Ainsi le système planétaire physique, et les lois propres de ma sensibilité, déterminent ce qu'est le système planétaire *pour moi,* ce qui m'apparaît. Le système physique est antérieur à ce que j'aperçois, et il en est indépendant.

Cette argumentation complexe et assez éloignée des habitudes d'esprit de la philosophie continentale aboutit donc à une curieuse justification du réalisme naïf. Nous sommes loin, en suivant les méandres de cette pensée, des argumentations généralement rectilignes de l'idéalisme. Ce n'est pas qu'ici encore on ne paraisse ignorer certaines difficultés. Notons toutefois que les objections idéalistes sont rencontrées ailleurs, et en grand détail, par tous les philosophes néo-réalistes; nous ne pourrions reproduire ici cette argumentation. N'empêche que la compénétration des consciences, et l'unité de l'introspection et de l'observation extérieure paraissent un peu exagérées. On aimerait aussi à entendre moins parler des dogmes évolutionnistes; et il est déplaisant de voir des auteurs, qui prétendent d'ailleurs rejeter le matérialisme, employer sans cesse le mot organisme comme synonyme d'être vivant doué de conscience. Il n'en reste pas moins que le néo-réalisme américain constitue, sur bien des points, un curieux et involontaire retour à des traditions péripatéticiennes, tant en fait de méthodes qu'en fait de conclusions.

René Kremer, C. SS. R.,
Docteur en Philosophie,
Agrégé de l'École Saint-Thomas
(Université de Louvain).

ÉVIDENCE ET VÉRACITÉ DIVINE
CHEZ DESCARTES

Il y a peut-être une certaine indiscrétion à revenir sur ce sujet tant débattu, et encore plus d'illusion sans doute à le reprendre dans l'espoir d'y jeter quelque lumière nouvelle. Mais aussi bien a-t-on beaucoup moins en vue, dans les pages qui suivent, une explication proprement inédite de la pensée cartésienne, qu'une mise au point des interprétations antérieures, auxquelles on ferait ainsi sortir leur plein et entier effet. Le lecteur entend tout de suite ce qu'on veut dire, à savoir qu'il n'en faudrait guère plus, semble-t-il, pour justifier définitivement Descartes du reproche de cercle vicieux qui, dans l'espèce, lui a été si souvent adressé.

*
* *

La démonstration de l'existence de Dieu, comme chacun sait, ne fait pas seulement acquérir au philosophe « conduisant par ordre ses pensées » la certitude d'une troisième vérité (1), elle lui manifeste tout ensemble le principe premier de toute vérité et la garantie suprême de toute certitude. Car il s'aperçoit alors que « cela même qu'il avait pris tantôt pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à

(1) Après l'existence du moi et sa distinction, « en tant qu'il est une chose qui pense », d'avec le corps, — il est clair qu'on sera obligé, dans cette partie préliminaire, et on s'en excuse d'avance, — de refaire l'exposé classique de la difficulté et de sa solution courante.

cause (précisément) que Dieu est ou existe, qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent être en cela que vraies (1). » Même langage dans la 5e méditation. L'auteur y vient de découvrir sa troisième preuve de l'existence de Dieu, autrement dit de comprendre (à propos des essences mathématiques) clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature (ou que c'est un être en l'idée duquel seul l'existence nécessaire et éternelle est comprise). Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, il ait eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent il ne s'en tient pas seulement pour aussi assuré que de tout ce qui lui semble le plus certain, mais outre cela, il remarque que « la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument que, sans cette connaissance, il lui serait impossible de rien savoir jamais parfaitement.» Et cela, encore un coup, avec quelque évidence qu'il ait pu l'apercevoir jusqu'alors. « Si nous ne savions que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies (2). » C'est le célèbre critérium de la véracité divine.

Rien de plus logique, d'une certaine manière, que cette façon de procéder chez Descartes. On dirait même volontiers, toujours dans le même sens, qu'il ne pouvait guère procéder autrement, comme lui-même nous en avertit du reste au début de la 3e méditation. N'avait-il pas supposé que Dieu l'avait pu faire tel qu'il se trompât toujours, même dans les choses qui lui semblaient le plus manifestes, ou, simple variante de la même hypothèse, qu'un je ne sais quel malin génie employait toute son industrie à l'induire sur toute la ligne en erreur. Et pour « hyperbolique » ou « métaphysique » (*alias* « ridicule ») qu'apparaisse cette raison ultime de douter, ne

(1) *Discours de la Méthode*, 4e partie.
(2) *Discours*, 4e partie.

fallait-il pas l' « ôter tout à fait », sous peine de « ne pouvoir jamais être certain d'aucune chose » ? C'est donc à quoi tend juste la 3e méditation, ainsi que le passage de la 5e qui la complète (1). A telles enseignes, la remarque en est pareillement bonne à faire, que cette première partie de la « théodicée » de Descartes nous apparaît ainsi comme subordonnée, dans l'ensemble, à son dessein critique et, conséquemment, peut-être, à son souci de justifier métaphysiquement la physique nouvelle dont il souhaitait le triomphe avant toute chose. Si le loisir nous en était laissé, nous ne tarderions pas à nous rendre compte que l'on en peut dire à peu près autant de la deuxième partie de sa théodicée (théorie de la nature divine et des attributs divins), dont l'orientation générale pourrait bien avoir été influencée, elle aussi, par les mêmes préoccupations scientifiques. Ce n'est pas pour rien qu'il place volontiers le contenu de la métaphysique dans les « principes de la connaissance » (2). Bref, Descartes instituerait, par exemple, la démonstration de l'existence de Dieu — comme aussi de la spiritualité de l'âme — moins pour elles-mêmes, beaucoup moins pour elles-mêmes, qu'en vue de parfaire sa théorie de la certitude ou même de préparer sa démonstration de l'existence des corps, objet ou domaine de la physique. Mais revenons à la véracité divine.

* * *

Ce qui, en effet, nous intéresse actuellement, c'est la manière dont Descartes la fait intervenir pour garantir sa règle de l'évidence. Si, en un sens, dans le sens qu'on vient d'expliquer, il y gagne de se débarrasser d'une difficulté autrement insurmontable, c'est malheureusement pour en soulever une autre, et beaucoup plus grave encore, du moins à première vue. Gasserdi ne s'est pas privé de la souligner avec sa rondeur habituelle, dans ses Instances aux Réponses de Descartes (V e Objections) : « Vous admettez qu'une idée claire

1. Exposé de la preuve ontologique.
2. Cf. Préface des *Principes*.

et distincte est vraie parce que Dieu existe, que cette idée vient de lui et qu'il n'est pas trompeur. D'autre part, vous admettez que Dieu existe, qu'il est créateur et vérace, parce que vous en avez une idée claire et distincte. Le cercle est évident. » Tout en y mettant plus de discrétion et de réserve, Arnauld en avait dit tout autant: « Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment M. Descartes se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que « nous « ne sommes assurés que les choses que nous concevons « clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que « Dieu est ou existe ». Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (1). » — Bref, l'auteur des *Méditations* se sert, pour s'élever à Dieu, du critérium de l'évidence, qui, d'autre part, emprunte toute sa valeur à la véracité de Dieu.

Non, répond Descartes à Arnauld (en ce qui concerne Gassendi, il se contente de lui rappeler cette réponse faite à Arnauld même), « Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies qu'à cause que Dieu est ou existe, et que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et distinctement, (je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle) en faisant distinction (parce que j'ai fait distinction) des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues. Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pour ce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement pour être assurés qu'elle est vraie, ce

(1) *Quatrièmes objections*, De Dieu, *sub fin.*

qui ne suffirait pas si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur (1). »

Autrement dit, Descartes se borne à distinguer entre évidence intuitive et évidence discursive. C'est celle-ci seule qui a besoin, dont il entendait qu'elle a besoin d'être garantie par la véracité divine, parce qu'elle dépend de la mémoire, ou, pour mieux dire sans doute, c'est la mémoire, dont elle dépend, qui a besoin d'être garantie par la véracité divine (2). Mais il en va tout autrement de l'évidence intuitive, qui, instantanée et actuelle, échappe en elle-même à cette loi.

Encore faut-il le bien prendre, ce qui, à notre humble avis, n'est pas toujours le cas, et à quoi contribuera singulièrement le passage suivant des *Principes:* « La pensée (prise aussitôt après l'expérience privilégiée qui lui révèle intuitivement sa liaison immédiate avec l'être)... trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses; et pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. Elle rencontre aussi quelques notions communes dont elle compose des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres et des figures; elle a aussi entre ses communes notions que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les touts seront égaux, et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Or, tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité; mais comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se

(1) *Ibid.* Réponses.

(2) Cf *infra.*

méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine jusqu'à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée (1). » A cause de quoi Descartes reproduit ou insère ici même la démonstration de l'existence de Dieu que l'on connaît — nouvelle preuve, en passant, de son rôle essentiellement « critique » dans le système.

On rencontre des expressions équivalentes dans les *Réponses aux quatrièmes objections,* et surtout dans le passage suivant de la 5e méditation. Immuablement assuré de l'existence de Dieu, Descartes vient donc de remarquer que « la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument que, sans cette connaissance, il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement. Car, poursuit-il (*car* il y a un commentaire, et on va voir s'il se rejoint avec les *Réponses* précitées, ou plutôt ses *Réponses* avec lui), car, encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement je ne puis m'empêcher de la croire vraie, néanmoins parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent aussi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu; et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle rectiligne, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses 3 angles sont

(1) *Op. cit.*, I, 13. — Il convient peut-être de noter que, les *Principes* ne datant que de 1644, Descartes a pu y présenter sa thèse de façon à la soustraire aux difficultés qu'elle avait soulevées dans les *Méditations*. Ne perdons pourtant pas de vue que la page qui va être alléguée de la 5e d'entre celles-ci était tout à fait dans le même sens.

égaux à 2 droits; et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration: mais sitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu; car je me puis persuader d'avoir été fait tel par la nature que je m'y puisse aisément tromper,... vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles d'autres raisons m'ont par après porté à juger absolument fausses. — Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui et qu'il n'est point trompeur, ...encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé une chose véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement comprise, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me la fasse révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. »

*
* *

A s'en tenir à ces textes — et ce sont sans doute les textes majeurs —, la pensée de Descartes est très facile à saisir et, par-dessus tout, exempte de tout heurt ou de toute incohérence: il paraît bien, en particulier, que sa façon de subordonner la mémoire et, par elle, le *savoir* discursif à la véracité divine n'offre plus prise, au point de vue de la logique interne de sa pensée, à aucun grief sérieux. « *Savoir* discursif », disions-nous à l'instant, au lieu d'*évidence* discursive: bien mieux, c'est beaucoup moins encore de savoir discursif qu'il s'agit que de savoir *habituel*. Un mot d'éclaircissement, nous touchons d'ailleurs au vrai point vif du débat.

Pour mieux nous y retrouver, reportons-nous à la théorie de Descartes lui-même sur les rapports du discours mental (ou, comme il s'exprime d'ordinaire, de la déduction) à l'intuition, telle qu'il l'expose dans les *Regulae ad directionem ingenii*. On sait comment l'une, l'intuition, se retrouve elle-même dans l'autre, au commencement, au milieu, à la fin,

bref au fond même de l'autre, la déduction, dont c'est l'idéal de s'y ramener tout entière, comme c'est aussi sa loi de s'y rapporter sans cesse, en parcourant par un mouvement continu de la pensée la série des propositions (qu'elle enchaîne) pour en saisir le lien d'un seul coup ou d'une seule intuition, justement (1). Cela va même à ce point que Descartes se demande quelque part (2) si, lorsque le raisonnement est peu développé, ou quand il s'agit de propositions déduites *immédiatement* d'un premier principe, la différence entre déduction et intuition ne risque pas de perdre, au moins pratiquement, sa valeur.

Quoiqu'il en soit, l'*évidence* ou la connaissance discursive ainsi entendue, c'est-à-dire accompagnée de la perception actuelle des raisons qui la fondent, ne se doit pas distinguer, à notre présent point de vue, de l'évidence ou connaissance intuitive; c'est-à-dire aussi que, précisément pour ce motif, parce que jointe à la perception actuelle des raisons qui la fondent, elle se suffit à elle-même, comme l'intuitive, au regard de la certitude. Et sans doute dépend-elle de la mémoire, qui rend possible cette perception, en conservant à mesure le souvenir de ces raisons, et l'on peut même dire en ce sens que c'est à ladite mémoire qu'elle emprunte « en quelque sorte » (3) toute sa certitude: n'empêche qu'aussi longtemps que l'attention reste ainsi fixée sur le rapport de la conclusion à ses prémisses (ou des diverses conclusions à leurs prémisses respectives), c'est dans ce rapport intuitivement saisi, « clairement et distinctement aperçu », que se trouve le premier et véritable et, au fond, unique principe de notre certitude. Je ne serais pas sûr de C, si je ne me souvenais de A et de B, soit, mais, en toute rigueur et exactitude, ce n'est pas parce que je *me souviens* de A et de B que je suis sûr de C, mais bien parce que je vois que C résulte nécessairement de A et de B, dont je me souviens. Là donc se borne dans l'espèce

(1) Cf. *Regulæ ad direct. ing.*, n°s 7 et 11.

(2) *Ibid.*, n° 3 *sub fin.*

(3) *Ibid.*

le rôle de la mémoire, et l'on peut constater s'il est, à ce point de vue précis, secondaire et restreint (1).

*
* *

Prenons maintenant les choses par un autre biais. Il n'est pas possible à notre pensée, même avec cette aide de la mémoire, d'embrasser longtemps d'un seul regard, ne fût-ce que dans un ordre donné, toute la série des vérités avec tous leurs rapports: si entraînée qu'on la suppose en ce sens par la pratique assidue de la XIe règle « pour la direction de l'esprit », un moment vient, et assez vite, où elle est contrainte de lâcher prise, au moins à l'égard des termes les plus éloignés. Si l'on préfère, nous sommes incapables d'expliciter à chaque instant, sous forme de conceptions actuelles, la totalité de notre travail acquis: un géomètre, par exemple, ne peut avoir toujours présent à l'esprit tous les théorèmes dont se compose sa science, encore moins avec toutes leurs démonstrations, et force lui est souvent de s'en tenir à l'énoncé rapide, très rapide, presque purement verbal même, de tel ou tel d'entre eux, se rappelant tout au plus qu'il s'en est autrefois administré la preuve en bonne et due forme; ou, pour parler comme Descartes, dont nous rejoignons presque malgré nous le texte, « il se ressouvient d'avoir jugé cette chose vraie, en cessant de considérer les raisons qui l'ont

(1) Les théologiens nous permettront sans doute une comparaison — ou plutôt une analogie — fort instructive, à notre avis. Car il nous semble qu'il y a ici entre la mémoire et l'évidence discursive à peu près le même rapport qu'entre le jugement de crédibilité (*alias* de fidélité) et l'acte de foi. L'acte de foi *suppose* le jugement de crédibilité (ou les « raisons de croire » — puisqu'il en a besoin pour se fixer à un objet précis), il ne *repose* pas sur le jugement de crédibilité, mais bien sur l'autorité absolue de Dieu révélateur (puisque, autrement, ce ne serait plus l'acte d'une vertu *théologale*, etc. — Cf. Dictionnaire de théol. catholique [Vacant-Mangenot], V° *Evidence*, sub fin.). Ainsi, dans l'espèce, l'évidence discursive *suppose*-t-elle la mémoire (qui restaure ou conserve le souvenir des prémisses explicatives), elle ne *repose* pas sur la mémoire, mais bien sur les prémisses ainsi restaurées (autrement, ce ne serait plus *évidence*)...

obligé à la juger telle » (1), ou encore, « il se sert de cette conclusion sans plus prendre garde aux notions et à l'ordre dont il l'a déduite (2) » ; il ne l'aperçoit plus clairement et distinctement, il n'en a plus l'évidence, il ne fait juste, et à la lettre, que s'en souvenir, il ne lui en reste plus que la connaissance enveloppée, *habituelle* — nous y voilà. Et encore un coup, c'est seulement cette connaissance habituelle, affaire de *pure mémoire* en elle-même, qui, impuissante à trouver sa propre caution en elle-même, dans des raisons internes dont elle n'est précisément plus accompagnée, c'est elle, elle seule, ainsi entendue, qui, aux yeux de Descartes, requiert la garantie extérieure et transcendante de la véracité divine.

Pourquoi? Sans doute parce que, comme les sens (il est remarquable que, dans le système, la véracité divine en doit aussi confirmer métaphysiquement le témoignage (3), la mémoire est une puissance *irrationnelle* de soi, une simple faculté d'enregistrement et de rappel, fonctionnant d'une manière automatique et surtout obscure, impénétrable même, dans son fond, à l'emprise de notre pensée: comment le philosophe des idées claires n'en eût-il pas conçu quelque ombrage? comment n'eût-il pas redouté de sa part des surprises fâcheuses et éprouvé le besoin de se rassurer contre cette éventualité par la conviction qu'un Dieu très sage et très bon ne peut pas ne pas avoir disposé les choses de façon à nous en préserver?

*
* *

Peu importe, au surplus, le motif que Descartes a pu avoir d'en user de la sorte. Un point semble désormais acquis, c'est qu'il n'y a pas l'ombre d'un cercle vicieux dans sa théorie ainsi ramenée à sa vraie signification. « Où j'ai dit, écrit-il encore dans ses *Réponses aux secondes objections*, qui avaient signalé la même difficulté, quoiqu'en termes moins rigoureux que Gassendi ou Arnauld, — où j'ai dit que nous

(1) Cf. 5e *Médit.*, texte cité *supra*.
(2) Cf. *Principes* I, 13, cité *supra* également.
(3) Cf. 6e *Médit.*, 2e p.

ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit lorsque nous ne pensons plus aux raisons dont nous les avons tirées (1). »

Ou l'on se trompe fort, ou la théorie qui précède jette un jour éclatant sur ces quelques lignes, qui, en retour, lui apportent une confirmation remarquable. Redisons-le, une fois qu'avec le souvenir des conclusions mêmes celui de leurs raisons explicatives est restauré lui aussi, l'évidence proprement dite rentrant en scène *ipso facto*, la garantie de la véracité divine n'y est plus rigoureusement requise. Et c'est ce qui paraît avoir échappé à M. Rabier, par exemple, lorsque, p. 125 de ses *Etudes critiques sur le Discours de la méthode,* il apprécie en ces termes la distinction cartésienne entre évidence et mémoire: « De la sorte le cercle disparaît, à condition pourtant qu'on admette que la mémoire n'ait pas à intervenir dans les preuves de l'existence de Dieu et que tous ces raisonnements, dont l'un au moins est aussi laborieux que compliqué, sont saisis par l'esprit d'un seul coup, dans un indivisible instant. » — Mais qu'à cela ne tienne! Au sentiment de Descartes, c'est juste ce qui a lieu, lorsque « au moyen d'un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, avec une intuition claire de chaque chose » (2), l'esprit ramasse ou totalise dans la conclusion dernière « d'un seul coup », « en un indivisible instant », toutes les diverses raisons d'affirmer qu'il lui a fallu au préalable développer dans la durée successive — « raisons d'affirmer », entendons bien, et raisons *internes*, qui dispensent désormais l'affirmation de se faire cautionner du dehors.

Et ici encore, n'est-ce pas juste ce que dit Descartes (dont nous avons donc chance de traduire fidèlement la pensée), lorsque, dans sa réponse à Arnauld, il éclaircit en ces termes

(1) Serait-il téméraire de supposer que Descartes entend ici « science des conclusions » dans le sens scolastique d'*habitus* ?

(2) On reconnaît la formule du n° 3 des *Reguiæ*, qui nous en rappelle aussitôt le 11e, avec la loi qu'il nous impose de nous rompre à ce procédé.

la distinction qu'il vient de faire « des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues : — car, ajoute-t-il, premièrement (*à l'origine, tout d'abord*), nous sommes assurés que Dieu existe, pour ce que *nous prêtons notre attention* (hic et nunc) *aux raisons* qui prouvent son existence (*évidence actuelle*, qui se suffit à elle-même, *que la mémoire ait contribué ou non à mettre sur pied les termes d'où elle jaillit*) ; mais *après cela* (*quand nous savons ainsi que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur*), il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement pour être assurés qu'elle est vraie (*acte* de pure mémoire, *cette fois*, sans *évidence, destitué en lui-même de toute évidence, mais en revanche surabondamment cautionné, lui, par la véracité divine*). »

Redisons-le également, tout cela se tient et se suit fort bien, jusqu'à nouvel ordre, en tout cas, ou jusqu'à plus ample informé; et quant au reste, du texte précité de la 5e méditation, il ne ressort pas moins manifestement que la distinction en jeu est tout autre chose, chez Descartes, qu'un expédient imaginé après coup pour se tirer d'un mauvais pas, qu'elle appartient, au contraire, à la substance même de sa théorie, qui s'avère ainsi comme aussi raisonnée ou réfléchie que cohérente.

*
* *

« Jusqu'à nouvel ordre, ou jusqu'à plus ample informé » : c'est qu'en réalité, pour parler comme Arnauld, « il nous reste un scrupule », qu'il faudrait pourtant dissiper et que voici. Jusqu'à présent, nous n'avons tenu compte que des *Méditations*, qui, de fait, semblent bien s'accommoder sans peine de cette interprétation: peut-on en dire autant du *Discours de la Méthode*? ne met-il pas en avant le critérium de la véracité divine, lui, pour valider non seulement la mémoire pure, mais bel et bien avec elle, et au même titre qu'elle, l'évidence proprement dite, même intuitive ?

Reportons-nous au texte. Aussitôt élevé à la certitude de

l'existence de Dieu ou d'un être souverainement parfait, Descartes s'aperçoit que « cela même qu'il avait pris tantôt pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, etc. » (1). Un peu plus loin : sans cette certitude de l'existence d'un Etre souverainement parfait de qui nous dépendons, « *pour claires et distinctes que fussent nos idées*, nous n'aurions *aucune raison* qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies (2). » Comment « lâcher » en termes plus explicites, « plus clairs et plus distincts », la distinction libératrice qui nous avait si bien servi jusqu'à présent ? Il n'y a même plus moyen, à ce compte, de mettre hors de cause l'évidence intuitive — à la manière dont on l'entend d'ordinaire, c'est-à-dire sans introduire une différence comme nous l'avons fait ci-dessus, entre *évidence* discursive et *savoir* discursif (ou *habituel*) ; en accordant, si l'on préfère, que l'évidence discursive elle-même, et en elle-même (et non pas simplement la pure mémoire) réclame d'être cautionnée par la véracité divine, à cela près qu'il n'y a d'ailleurs qu'elle à la réclamer, l'intuitive, encore une fois, n'en ayant pas besoin. — Mais si, elle en a besoin, du moins d'après le *Discours*, lequel, ou c'est à n'y plus rien comprendre, l'assujettit positivement et formellement à cette loi.

Il faut convenir, sans ambages, que ces déclarations du *Discours* sont fort embarrassantes, presque déconcertantes. M. Hamelin a bien essayé, sinon d'en faire disparaître, en tout cas d'en atténuer le mauvais effet, à l'aide d'une interprétation qui prouve au moins la rare ingéniosité de son auteur.

« Du *Cogito*, écrit-il, Descartes dégage tout de suite les conditions qui sont requises à une proposition en général pour être vraie et certaine. Puis il déclare que la règle qu'il vient de formuler n'est pas sûre si elle ne s'appuie sur la véracité divine. Comment ces deux démarches s'accordent-elles ?

(1) *Discours*, 4e partie.
(2) *Ibid.*

Comment ladite règle (« toutes les propositions que nous concevons clairement et distinctement sont vraies ») peut-elle avoir besoin de la garantie de la véracité divine, et cela au même titre que la mémoire ? » — Voilà bien notre difficulté précise. — « Peut-être, poursuit M. Hamelin, faut-il distinguer deux sens des mots *en général* ou du mot *tout* ». « Tous les hommes sont mortels » peut s'entendre en deux sens. Cela peut vouloir dire que l'homme est essentiellement mortel; cela peut vouloir dire que, comme collection, les hommes sont mortels. Au premier sens, la proposition est purement intellectuelle et intuitive; au second, elle est discursive et suppose la mémoire. Lorsque Descartes dégage du *Cogito* les conditions requises de toute proposition pour être vraie et certaine, il prend le mot *tout* au premier sens. Lorsque, au contraire, il passe à la règle en tant qu'appliquée dans les faits, il prend le même mot au second sens: « toutes les propositions claires et distinctes sont vraies », c'est-à-dire: « toutes les propositions de cette sorte que je puis rassembler « dans mes souvenirs (par exemple tel théorème, puis tel « autre, et tel autre) sont vraies. » — Ainsi serait résolue la dernière difficulté soulevée par le cercle cartésien. D'une manière générale, ce cercle ne serait pas vicieux, les deux critères n'ayant pas à garantir la même sorte de connaissance. Le critère fondamental, le critère de la connaissance intellectuelle (évidence), demeurerait parfaitement assuré en lui-même, ou plutôt parfaitement assuré en tant que directement extrait du *Cogito* (1). »

Nous avouons n'être pas convaincus. Cette hypothèse, tout d'abord, ne perdrait rien à prendre sa base dans les faits, c'est-à-dire, ici, les textes. Or, M. Hamelin déclare tout le premier qu'il est dans l'espèce « très difficile de s'y appuyer ». — On peut se demander, en second lieu, si la distinction entre évidence intuitive et évidence discursive nous donnerait vraiment satisfaction, ou si elle nous avancerait à grand'chose (entendez: cette distinction prise en elle-même, comme la prend d'ailleurs M. Hamelin, dans le sens courant des com-

(1) *Le Système de Descartes*, p. 147-8.

mentateurs, en mettant à chaque fois l'accent sur l'*évidence* comme telle) : puisqu'en définitive l'une se réduit, chez Descartes, à l'autre, ou la déduction à l'intuition, le cas de l'une est-il réellement, à notre présent point de vue, différent du cas de l'autre? Il s'agit ici, comme de juste, de l'évidence discursive inhérente à la conclusion finale d'un raisonnement *développé sans interruption*, sans intervalle d'oubli ou sans défaillance d'attention, « avec l'intuition claire et distincte de chaque terme », tel précisément que celui ou ceux qui nous assurent de l'existence de Dieu. Ou bien donc l'évidence ainsi obtenue est pour tout de bon distincte de l'évidence intuitive (celle qui s'attache aux *principes* proprement dits), et alors on veut bien que la garantie de la véracité divine y soit requise : seulement, comme on n'a juste de l'existence de Dieu et de la véracité divine qu'une évidence discursive (puisqu'elle résulte juste d'un raisonnement et qu'elle ne résulte que d'un raisonnement), la difficulté demeure, à ce compte, tout entière, le cercle devient, si l'on ose dire, plus vicieux que jamais. Ou bien, soit, il n'y a pas *en ce sens* de cercle vicieux, parce que, le raisonnement même se résolvant au fond en intuition, l'évidence se suffit ici à elle-même, comme si elle était d'emblée intuitive, et que la véracité divine n'a plus à intervenir : mais alors, pourquoi la faire intervenir malgré tout, en disant que cela même qu'on avait pris pour règle (« toute proposition évidente est vraie ») n'est assuré qu'à cause que Dieu existe? Le cercle vicieux, le fatidique cercle vicieux reparaît donc *dans cet autre sens*, inutile d'insister. Va-t-il donc nous poursuivre comme un cauchemar, dont il n'y a pas moyen, quoi qu'on fasse, de se débarrasser ?

* * *

Mais peut-être reste-t-il une dernière chance de sortir de cette impasse, ou plutôt d'en faire sortir Descartes. Et pour cela, laissons un instant celui-ci, pour ne considérer les choses qu'en elles-mêmes ou quant au fond, non plus historiquement, si l'on aime mieux, mais doctrinalement. N'est-il pas très exact, dans ce sens supérieur et absolu, que Dieu est

le principe de toute vérité, comme il l'est, et parce qu'il l'est de toute réalité? Car enfin, qu'entend-on ici par la vérité, si ce n'est la réalité même en tant que connue par l'intelligence? Adéquation (ou, si l'on préfère un terme plus modeste, conformité) de l'intelligence à la réalité, *adæquatio rei et intellectus*, c'est par là qu'elle se définit couramment. Rien qu'à le prendre de ce biais, on s'aperçoit donc aussitôt qu'il ne se peut que l'une ait sa raison suprême en Dieu sans que, *ipso facto*, l'autre l'y ait pareillement.

Et voici qui ne va pas moins de soi. Dieu étant d'autre part le créateur de notre esprit tout autant que des choses, c'est donc de lui que notre esprit tient en dernière analyse son aptitude à saisir le vrai, *positis de cetero ponendis*, s'entend, toutes conditions se trouvant d'ailleurs remplies qui le doivent être à cette fin, c'est-à-dire quand il en a juste l'évidence. « Croire à l'évidence, observe excellemment à ce propos Fr. Bouillier, c'est croire à la véracité de la faculté de connaître, et croire à la véracité de la faculté de connaître, c'est croire à la véracité de celui qui a mis en nous cette faculté », bref à la *véracité divine*, précisément (1).

Non pas, c'est trop clair encore, que l'évidence cesse pour autant, au point de vue strictement *critique*, de se suffire à elle-même, ou que, pour commander l'assentiment, elle ait besoin d'autre chose que de son propre éclat: à parler en toute exactitude, il ne s'agit pas de la *valider en elle-même* ou *comme telle*, il s'agit tout simplement d'en découvrir le fondement *métaphysique*. Et sans doute l'autorité en apparaît-elle ainsi, d'une certaine manière, plus irrésistible que jamais, mais *plus* irrésistible, entendons bien, ce n'est là qu'un *surplus*, justement, non indispensable en soi. Parce qu'il n'est pas indispensable, on peut être tout à fait certain du fait de son existence avant de l'être ou sans l'être de l'existence de Dieu, bref *par cela seul* qu'on a de ce fait même de son existence la « perception claire et distincte », l'évidence. Et parce que, avec la mise au jour du fondement suprême de celle-ci, l'autorité s'en trouve comme intensifiée, on pourra

(1) *Histoire de la Philosophie cartésienne*, t. I, p. 73.

dire, à l'instar de Descartes, que cela même qu'on connaît de la sorte clairement et distinctement n'est vrai, *en dernière analyse*, que « parce que Dieu existe et qu'il est souverainement parfait », et donc incapable de se tromper, ni de nous tromper, ni même de permettre que nous nous trompions nous-mêmes lorsque nous usons comme il faut de la faculté qu'il nous a octroyée de découvrir la vérité. Une fois encore, nous rejoignons, ou peu s'en faut, le texte du *Discours* qui, interprété de la sorte, offre déjà beaucoup moins de difficulté.

Ce n'est pas le seul point d'appui qu'on y trouverait à la présente hypothèse. Comment, en effet, Descartes *explique*-t-il que l'évidence ait ainsi sa garantie ou, pour mieux dire désormais, sa *raison* suprême en Dieu? C'est parce que, lisons-nous dans le *Discours*, non seulement « il est un être parfait », mais encore parce que « tout ce qui est en nous vient de lui (*qui contient précisément la raison d'être dernière de toutes choses*) : d'où il suit que nos idées ou notions (en particulier), étant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies; en sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits (*voilà bien une explication* métaphysique, *encore un coup, ultime, etc.*). » C'est, en somme, l'idée maîtresse, ou l'une des idées maîtresses de la *4e Méditation*, consacrée, comme on sait, à la théorie *métaphysique* de l'erreur : l'erreur est en définitive notre fait à nous, êtres bornés, qui ne nous servons pas comme nous devons de notre libre arbitre » (qui, d'une manière plus précise, n' « évitons pas assez soigneusement la précipitation et la prévention », qui nous laissons entraîner à des assentiments passionnés ou irréfléchis), Dieu, comme dirait Platon, en est innocent (1). Voilà

(1) *Rep.* X, 617 E θεὸς ἀναίτιος. — Voir vg. 1re partie : « Je connais par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger, ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute (sans *aucun* doute) j'ai reçue de Dieu, aussi bien que

donc en quel sens il faut entendre que « si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un Etre parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies » — qui nous en assurât *en dernière analyse*, commenterons-nous derechef, ou *métaphysiquement*: après tout ce qui précède, le commentaire est-il tellement osé, tellement infidèle à la vraie pensée du philosophe?

On hésiterait beaucoup moins à le tenir pour définitivement exact, si, dans les explications ultérieures que ses critiques le provoquèrent à fournir, Descartes lui-même se plaçait à ce point de vue aussi avantageux que fondé en raison: comment se fait-il qu'on ne l'y voie pas faire appel, mais qu'il s'en tienne alors à la distinction entre évidence actuelle et savoir habituel (conservé par la mémoire, etc., cf. *supra*) ?

Il n'est peut-être pas impossible d'en rendre compte, et cela par la teneur même de l'objection qu'il se propose de résoudre. Ses adversaires, de fait, lui reprochent, en gros, de prouver la véracité divine par l'évidence et l'évidence par la véracité divine. — « Mais non, répond-il équivalemment, c'est me comprendre mal: je ne fais justement pas intervenir la véracité divine lorsqu'il y a évidence, *au contraire*, je ne la fais intervenir que lorsqu'il *n'*y a *pas* d'évidence, plus exactement lorsqu'il *n'*y en a *plus* (le seul souvenir des conclusions étant restauré, sans celui de leurs prémisses explicatives, etc., *cf. supra*) — le rapport que soutient l'évidence même avec la véracité divine comme avec son fondement ontologique ne fait donc rien ici à la question. En d'autres termes, il est inexact de dire qu'après m'être appuyé sur l'évidence pour établir la véracité divine, j'ai recours à la véracité divine pour justifier l'évidence: je prouve la véracité divine par l'évidence et par la véracité divine je garantis la mémoire, voilà ce qu'il faut dire, et qui est tout autre

tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper, il est certain aussi qu'il me l'a donnée telle que je ne puisse jamais faillir lorsque j'en userai comme il faut. »

chose, et qui ne soulève plus aucune difficulté. Que l'évidence, maintenant, *là où elle se rencontre*, trouve sa caution *transcendante* en Dieu, c'est une autre affaire, dont je n'avais point, par définition même, à parler dans le cas présent, où précisément *elle ne se rencontre pas*, où la mémoire seule est en jeu. »

Le silence gardé par Descartes dans ses *Réponses* sur cette théorie particulière (véracité divine, fondement *ontologique* ou *métaphysique* de l'évidence) ne nous empêcherait donc pas, de soi, d'admettre qu'il la professait par ailleurs. Et puisque telle est la seule manière de conserver une signification plausible au passage précité du *Discours*, lequel autrement trahirait une lamentable incohérence, pourquoi ne pas l'admettre effectivement? *A priori*, il semble bien qu'on n'ait le droit de dénoncer une contradiction dans un système qu'après avoir épuisé, autant que possible, les moyens de la faire disparaître. Pas plus que les « êtres » dans la fameuse maxime attribuée au vieil Occam, les contradictions, les incohérences ou les illogismes » n'y doivent être multipliés sans nécessité ».

H. DEHOVE.

LA
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN ITALIE

(Suite)

XI. — *La Néo-scolastique.*

Les néo-scolastiques italiens ont la même aspiration. Il sera peut-être utile d'en toucher un mot, parce que le nouveau mouvement, commencé par eux, présente beaucoup de traits originaux qui distinguent nettement la néo-scolastique italienne de la néo-scolasique étrangère.

Le 4 août 1879, le pape Léon XIII, par l'encyclique *Æterni Patris*, appelait les catholiques à l'étude de la scolastique et de saint Thomas d'Aquin. Il voulait qu'on continuât la pensée du moyen âge, qui se rattache, à son tour, aux plus glorieuses traditions de la philosophie grecque. La parole du Pontife produisit, surtout en Italie, un effet immédiat, effet qu'on peut appeler matériel, mais qui était nécessaire, indispensable. Les œuvres de saint Thomas furent rééditées, la *Somme* fut répandue, on chercha par des textes et par des interprétations à résumer, à reproduire fidèlement la pensée thomiste. Et pour arriver à la plus grande exactitude possible, on usa de sa langue, de son latin médiéval, des expressions mêmes

qui lui servirent à énoncer ses idées. Parmi les savants qui aidèrent à répandre le système thomiste, on distingue surtout Liberatore, Zigliara, Sanseverino, Remer, De Maria, De Mandato, Lepidi, Tongiorgi, Lorenzelli, et d'autres, fort nombreux.

Deux d'entre eux méritent surtout d'être rappelés: ce sont Salvator Talamo et le P. Mattiussi. Le premier, dans ses œuvres remarquables : *L'Aristotélisme de la Scolastique dans l'histoire de la philosophie, L'Esclavage selon Aristote et les docteurs scolastiques*, et dans ses monographies sur Hartmann, sur le matérialisme contemporain, etc., montre qu'il possède une culture riche et variée. Le second, qui fut professeur à l'Université Grégorienne de Rome, à laquelle appartiennent les meilleurs thomistes ci-dessus nommés, est celui qui connaît le mieux, en Italie, la pensée de saint Thomas. Sous le règne du positivisme il s'était approprié une vaste connaissance des sciences physiques et naturelles et avait étudié leurs découvertes en rapport avec les doctrines scolastiques.

Tandis que, dans les séminaires et dans les couvents, on cherchait à ressusciter les articles de la *Somme,* dans l'Université italienne, trois philosophes catholiques, morts depuis quelques années, Augusto Conti, Giuseppe Allievo et Francesco Acri, essayaient d'organiser en système la philosophie chrétienne. Le plus grand des trois fut, sans nul doute, Acri, non seulement par ses belles traductions de quelques dialoques de Platon, mais encore à cause du principe qui ressort de toutes ses œuvres : « Le tout est en tout, c'est-à-dire que toutes les idées sont en toute idée : toute idée, qui paraît simple, cache toujours plus ou moins de replis... une idée est une sphère infinie, composée d'une nombre infini d'éléments. Nous ne pouvons connaître le tout ; en une idée, nous ne pouvons voir toutes les autres idées, dans leur unité parfaite, dans leur raison profonde. » Pourtant Acri n'a pas su faire naître un courant d'idées assez vif pour avoir des continuateurs de son œuvre philosophique.

C'est ce qui arriva aussi pour le modernisme italien, qui eut une existence si brève et si peu féconde. Tandis qu'à l'étranger, en France par exemple, le modernisme philosophique

s'affirmait comme système important avec Maurice Blondel, Laberthonnière, Le Roy, en Italie, il restait dans l'ombre. Chez nous, il eut une importance plutôt négative que positive et ne produisit que des vulgarisations de doctrines étrangères, souvent peu profondes. Les revues principales du modernisme ne furent d'aucune utilité aux études philosophiques. Comme on l'a dit, elles ressemblaient trop à des tables de café : « Tous les bons vivants peuvent s'en approcher pour échanger quatre balivernes et lancer, plus ou moins brillamment, la dernière idée qui leur est passée par la tête. »

Au milieu de cet état de choses, en janvier 1909, en collaboration avec le Dr Giulio Cannella, qui est tombé à la guerre au front de Salonicco, je fondais un périodique, la *Rivista di filosofia néo-scolastica*, qui paraît encore aujourd'hui, et qui fut accueillie dans les sphères universitaires, avec une faveur inattendue.

Cannella abandonna bientôt la rédaction du nouvel organe, mais je réussis à y grouper un grand nombre de jeunes laïques, religieux et prêtres qui travaillèrent activement à faire de cette revue un centre d'initiatives nouvelles (1). La *Société italienne pour les études philosophiques et psychologiques*, qui rassemble tous les scolastiques italiens, a établi plusieurs concours, qui ont produit de bonnes publications. Elle a donné origine à trois collections : la *Bibliothèque de Philosophie néo-scolastique*, la *Bibliothèque de sciences*, et la *Bibliothèque d'apologétique*. Par ces diverses initiatives, mes collaborateurs se sont proposé de faire connaître et de défendre en Italie la pensée philosophique scolastique.

Dans leur article-programme, les rédacteurs de la *Rivista* écrivaient : « Nous mettons, à la tête de notre œuvre, un nom : scolastique, qui semble exclure toute possibilité de recherche impartiale et désintéressée, qui semble fermer toute voie à la

(1) Nous avons fondé une revue de culture générale pour répandre nos idées: *Vita e Pensiero*, qui est à présent la revue catholique la plus répandue en Italie; une revue pour les recherches psychologiques: *Archivio di psicologia*, des collections, des livres: *Biblioteca di Filosofia Neoscolastica, Biblioteca di apologia christiana, Cultura di religione, Piccola biblioteca scientifica*, etc., etc.

libre recherche de la vérité, qui semble vouloir pousser cette recherche vers le chemin battu du système, et ceci à cause d'une réputation, assez mal justifiée d'ailleurs, qui est allée se formant depuis des années. » Malgré cela, « notre intention est tout opposée à cet esclavage », au contraire, une seule pensée inspirera toujours les collaborateurs de la revue : « Repenser la philosophie médiévale, d'après les exigences de la culture contemporaine. » Nous disons repenser et non point répéter. A ceux qui ont écrit : « L'histoire de la philosophie moderne n'est que l'histoire des aberrations de l'homme abandonné au vertige de son orgueil, et cette histoire pourrait s'appeler la pathologie de la raison humaine », nous opposons une phrase énergique, attribuée à Lacordaire : « Saint Thomas n'est pas un terme : c'est un phare. » Les premières années de l'activité des néo-scolastiques italiens furent dédiées aux recherches d'histoire de philosophie et aux luttes avec le positivisme, et les jeunes hommes qui ont travaillé depuis 1908 jusqu'en 1911 ont apporté de bonnes contributions. Mais nous avons compris que tout différent doit être le but de la néo-scolastique ; il est nécessaire d'aborder les problèmes et les systèmes modernes pour les dépasser, tel a été l'objet de discussions très vives entre les néo-scolastiques italiens de la *Société italienne pour les études philosophiques* et des pages de la *Rivistia di Filosofia Neoscolastica.*

*
* *

Le futur historien de la philosophie qui voudra étudier dans les différentes nations le développement du mouvement scolastique actuel, n'aura pas trop de peine à décrire avec exactitude les traits caractéristiques de la néo-scolastique italienne. Toute fleur se ressent de l'influence du sol sur lequel elle naît et au milieu duquel elle éclôt. Tout individu, soit qu'il vive en France, en Allemagne ou aux Etats-Unis, tout en étant un « homme », présente quelques traits qui le distinguent nettement des individus des autres pays.

De même notre philosophie chrétienne — comme, d'ailleurs, toute doctrine philosophique — a un aspect particulier,

selon le moment historique et selon la nation où elle s'est développée. Il y a une idée maîtresse : un capital foncier constant, approprié aux différentes nations et aux différents groupes de néo-scolastiques ; mais quand la philosophie est réellement la reprise de la pensée d'un système et non pas une répétition mécanique ou un caquet de formules, cette idée est travaillée d'une façon variée et multiforme.

Voyez par exemple la néo-scolastique de l'Université de Louvain : elle a pris une caractéristique tout à fait particulière, due au fait qu'elle a été obligée de l'affirmer dans une heure d'ivresse positive.

Née dans une époque où le positivisme dominait en maître, la néo-scolastique de Louvain affronta et discuta les problèmes qui dans ce moment historique occupaient et élevaient les esprits et qui étaient même soulevés par les savants. Elle ouvrit la première l'époque qui devait représenter l'alliance de la philosophie avec la science.

La néo-scolastique italienne, au contraire, tout en naissant avec l'aide et je dirais presque sous l'aile de Louvain, après le premier pas et après les premières années, s'aperçut que les conditions de fait, dans lesquelles elle devait se développer, étaient bien différentes. Chez nous, ce n'était pas le positivisme qui se répandait avec une vigueur saisissante, mais l'idéalisme absolu : ce n'était pas la conception de Comte ou de Spencer qui devait être examinée, mais au contraire les idées de Hegel ; ce n'était pas l'érudition scientifique qui pouvait fournir des armes adaptées à la bataille de chaque jour, mais seulement la méditation franchement philosophique. De nouveaux problèmes apparaissaient ; de nouveaux courants d'idées, différents, oui, mais souvent semblables entre eux, étaient soutenus en Italie par Croce, Gentile, Martinetti, Varisco, et ces courants trouvèrent dans toute nation civilisée des champions courageux et solides comme Royce en Amérique, Caird et Green en Angleterre, Bergson et Eucken en Allemagne. Il ne faut donc pas s'étonner si la néo-scolastique italienne, tout en étant unie par mille liens fraternels à la philosophie chrétienne des autres nations comprit la nécessité de se diriger dans une voie nouvelle, qui,

grâce surtout à Emilio Chiocchetti, s'accentua peu à peu considérablement et, du moins, je le pense — s'accentuera encore plus à l'avenir.

XII. — *La nouvelle orientation de la Scolastique en Italie*

A cette direction nouvelle on a consacré plusieurs séances récentes de la *Società italiana per gli studi filosofici et psicologici*, et les discussions furent très vives. Tous les néo-scolastiques ne sont pas favorables à ce mouvement: tout au contraire. Quelques-uns restent des scolastiques purs: d'autres adhèrent au courant de Louvain ; d'autres, tout en sentant le besoin de nouvelles voies devant les nouveaux problèmes, hésitent et doutent. Quelques-uns, comme le Jésuite Guido Mattiussi, veulent revenir au dogmatisme absolu ; d'autres, avec Giacinto Tredici et Domenico Lanna, voudraient continuer à développer la critériologie du cardinal Mercier, de Louvain; certains enfin, comme Emilio Cuschieri, de l'Université de Malte, étudient et exposent d'autres moyens de solution.

Un groupe de nos plus jeunes amis va se frayer une route nouvelle ; nous avons ici le franciscain P. Emilio Chiocchetti et mon plus actif et intelligent collaborateur, le professeur Francesco Olgiati.

Voilà comme se pose le problème.

La discussion parmi les néo-scolastiques italiens a été soulevée à propos de l'abstractionisme aristotélique et des rapports entre la science et la philosophie.

Quelques-uns de mes amis sont partis de la doctrine traditionnelle, que j'ai eu l'honneur d'exposer dans ma *Communication au Congrès international de Bologne*, en 1911, et beaucoup se sont arrêtés à ce point. Dans les déterminations concrètes individuelles et changeantes de la réalité, les scolastiques découvrent des raisons communes, des formes rationnelles, des notions essentielles, qui sont et restent immuables, et c'est à elles que l'abstraction philosophique ramène la donnée concrète.

C'est ainsi que se fait jour l'idée abstraite. L'idée abstraite est incomplète, parce qu'elle ne considère que les caractères

communs du réel ; mais elle n'est pas fausse, puisque, si elle ne représente pas toute la réalité, elle se rapporte pourtant à quelque chose qui est intégralement contenu dans la réalité. Donc, lorsque le concept abstrait dans le jugement est appliqué à la réalité, nous possédons une connaissance vraie et non pas seulement utile. D'après cette théorie, la philosophie et la science possèdent la même armature, ont le même processus idéal, l'abstraction, et aucune différence de nature n'existe plus entre elles. Il n'y a plus qu'une différence de degré, et le philosophe doit aspirer à les joindre pour arriver à l'unification harmonieuse de tout le savoir. Ce programme, je cherchai à le réaliser dans une de mes œuvres : *L'Enigme de la vie et les nouveaux horizons de la biologie,* où je fais l'examen critique de toutes les théories et de toutes les hypothèses mécanicistes, au point de vue de la recherche scientifique ; je soutiens ensuite, en y apportant quelques modifications, le vitalisme, pour arriver à une conception finaliste de l'univers. On doit citer aussi mes ouvrages sur l'évolution, sur les rapports de l'âme et du corps, etc.

En plusieurs autres ouvrages de psychologie, notamment : *Les méthodes de la psychologie expérimentale, La psychologie et la biologie, etc.*, j'ai exprimé ces mêmes idées. Il n'y a pas lieu de les analyser en détails : il suffit de remarquer que c'est bien cette idée des rapports entre la philosophie et la science qui m'a poussé à m'adonner aux études de psychologie expérimentale, de même qu'elle a donné naissance à mes divers ouvrages sur l'évolution où je soutiens la doctrine de la polyphilogénèse, comme la seule qui réponde parfaitement à la fois aux exigences de la philosophie et à celles de la science.

Mais notre ami Emilio Chiocchetti s'est élevé contre cette direction traditionnelle de nos idées, dans ses études sur Benedetto Croce (qui furent réunies en volume publié par nous) à l'occasion d'une séance à la *Société italienne pour les études philosophiques et psychologiques.* Les doctrines de Chiocchetti sont une tentative pour dépasser, du point de vue du dualisme traditionnel, l'idéalisme crocien, la philosophie de Varisco, d'Aeri et de bien d'autres.

Selon Chiocchetti, il y a deux conceptions possibles de la réalité: la conception atomiste et la conception organique. « La conception atomiste peut se résumer ainsi: comme un atome est non seulement distinct, mais encore indépendant d'un autre atome, étant ce qu'il est, de même les différents corps, considérés comme des atomes, ne dépendent pas l'un de l'autre, si ce n'est accidentellement. L'existence de l'un n'inclut pas l'existence de l'autre ou des autres; l'activité de l'un n'inclut pas l'activité de l'autre ou des autres. Entre les différents corps, le rapport n'est qu'accidentel, externe. Les choses ne tendent pas l'une vers l'autre, de tout leur cœur; elles ne s'appellent pas l'une l'autre, d'une voix pressante, avec une palpitation de l'être, émanant de l'intimité la plus profonde de l'être; elles ne sont pas chacune comme une aspiration vers l'intégration de l'être particulier avec l'être universel. Dans la conception atomiste, les choses, au contraire, se trouvent à côté l'une de l'autre, enfermées chacune dans la sphère de sa propre individualité, et satisfaite de sa propre individualité, à côté l'une de l'autre, sans palpitation, sans frémissement de tendance intime et naturelle de l'une vers l'autre. « Dans cette conception, l'ordre n'est pas concevable. L'ordre n'est pas un assemblage de parties, n'est pas une union de l'extrinsèque, n'est pas une juxtaposition, mais distinction dans l'unité intrinsèque, fusion d'activité, qui a pour but d'obtenir la fin de l'ensemble, par l'obtention de la fin du particulier. Il y a bien là deux fins distinctes, et la poursuite de deux fins distinctes, mais qui sont inséparables l'une de l'autre. C'est un rapport de continuité, et non pas de contiguïté. L'individu qui est, d'une manière quelconque, centre conscient ou inconscient de relation, trouve ensuite son centre de relation dans le tout; l'individualité n'est pas un système fermé d'existence et d'activité, mais un système ouvert, dans la direction de la totalité; il puise sa raison d'être dans la totalité. Donc, le seul véritable système est le tout, l'univers. Et voilà la conception organique de la réalité.

« Cette conception, comme l'a démontré Siebeck, est profondément aristotélicienne. Pour Aristote, en effet, le devenir,

en tant que processus de la naissance et de la mutation naturelles, s'accomplit au moyen d'un nombre déterminé de facteurs constants, qui opèrent également en tous lieux. L'un d'eux, qui est en même temps la base sur laquelle évolue le processus, est fourni par le substratum commun de toutes les mutations: ce dont les choses sortent et en quoi elles se dissolvent de nouveau, par la matière. Mais, dans cette matière, opère le facteur dont provient, à proprement parler, le devenir: l'idée ou la forme, c'est-à-dire le type de l'espèce, par l'impulsion duquel la matière indéterminée prend une structure, une forme. Chacun de ces principes formels tire, d'une partie de la matière, les choses particulières qui correspondent à son propre concept ou type. La forme, en tant que forme active du type de l'espèce, n'est pas au-dessus de la matière, mais en elle. C'est, originairement, dans l'essence de la matière, une tendance, une impulsion vers la forme. L'essence de la matière est justement cela: être accessible à l'activité de la forme, c'est-à-dire modelable par la forme. Pourrons-nous conclure de ceci que l'individualité est dépassée par la forme et que l'individu n'est intelligible que par l'espèce? Il nous le semble, et même nous croyons qu'on ne peut conserver aucun doute.

On doit parler ici d'un autre collaborateur de mon mouvement néo-scolastique, Francesco Olgiati, qui, dans récent volume: *La Philosophie d'Henri Bergson,* où il expose longuement tous les courants d'idées de la néo-scolastique italienne, essaie de prendre une voie moyenne, pour conserver l'abstractionisme aristotélique et admettre en même temps l'organicité de l'univers et la valeur du concept concret.

Francesco Olgiati est d'accord avec Chiocchetti pour admettre que l'univers est un organisme. Il pense qu'une telle conception n'est pas essentiellement liée à une *Weltanschauung* antisubstantialiste et dynamiste : il est persuadé, avec Chiocchetti, que l'unité organique du tout n'implique pas la négation de l'individualité des particuliers, et qu'elle n'inclut pas Dieu, qui est actualité parfaite. Puis, après quelques reproches adressés au philosophe de Trente, après avoir indiqué la position précise qu'il compte prendre

pour traiter le problème de la connaissance. Olgiati continue: « Si la réalité est un organisme, si tel est l'ordre logique, quel sera l'ordre ontologique?

« Pour résoudre cette question, continue-t-il, je pose le principe suivant: La réalité est organique; donc, nous aurons une connaissance vraie lorsque notre idée correspondra à l'organicité du réel ou reflétera un aspect de la réalité en prescindant de son organicité. En effet:

« *a*) Par l'intuition — et cela aussi Chiocchetti le concède — nous pouvons saisir le réel, quoique nous prescindions de l'organicité. L'expérience historique nous fournit une vraie connaissance et elle est la prise de possession des aspects vrais de la réalité. La science même, en tant qu'elle est expérience historique, possède un caractère spéculatif. On peut donc avoir une connaissance vraie, en prescindant de l'organicité du réel. Lorsque je dis: Napoléon est mort tel jour, à telle heure, à telle minute, j'ai une connaissance vraie, quoique je ne pense pas aux liens qui rattachent sa mort à toute sa vie antécédente, à la vie de ses parents et ancêtres, en un mot à tout l'univers.

« *b*) Donc c'est à tort que Chiocchetti refuse une valeur de connaissance à l'universel abstrait, puisque ce dernier ne nie pas l'organicité, mais la prescinde seulement.

« Soit, par exemple, l'universel abstrait « acte libre », qui indique une action que, pendant qu'on l'accomplit, on pourrait aussi ne pas l'accomplir. Je sais très bien que tout acte libre naît sur un certain ensemble de circonstances, sur une situation qui, à son tour, est reliée avec tout l'univers et avec toute l'histoire; je sais aussi qu'en conséquence il n'y a jamais deux actes libres identiques. Mais, dans l'univers abstrait, on prescinde de tout ceci, et l'on considère seulement les raisons communes qui appartiennent à tous les actes libres. Ces actes libres, malgré leur hétérogénéité qualitative, présentent tous et toujours ce caractère: qu'ils, pendant qu'ils sont accomplis, pourraient ne ni l'être. Lorsque, d'une action qui m'appartient, et qui n'est pas intrinsèquement ni extrinsèquement nécessitée, j'affirme qu'elle est libre, lorsque j'af-

firme cette notion universelle, comment pourrait-on dire que je ne possède pas une vérité?

« Et qu'on ne m'objecte pas qu'il n'existe point une ligne de démarcation bien distincte entre les actes libres et les actes déterminés; s'il est vrai que parfois je ne puis connaître ni décider de la liberté d'une action, il n'en est pas moins certain qu'en soi, l'acte est libre ou déterminé. Il n'y a pas de moyen terme. Mais si cette objection semblait forte à plusieurs, je n'aurais qu'à recourir à un exemple plus évident encore: au concept le plus abstrait de tous, à celui d'être. Lorsqu'on dit d'un individu qu'il est un être, cela revient à dire qu'il existe, et cela prescinde de tout le reste, de sa nature, de ses propriétés, de ses relations avec le tout. Et cela n'exprime-t-il point une vérité?

« Voilà justement le point faible de Chiocchetti. Il acclame Leibniz et la loi des indiscernables, et il a raison; mais il ne découle point de là que, dans les individus et dans les choses diverses, il n'y ait aucune raison intime commune, aucun aspect identique, comme est la notion d'existence.

« *c*) A mon humble avis, si l'on ne doit pas approuver Chiocchetti dans ses négations, on peut l'approuver dans ce qu'il affirme. En d'autres termes, on doit admettre le caractère de connaissance du concept concret, qui reflète l'organicité du réel.

« La représentation intuitive nous offre la forme la plus élémentaire de la connaissance: la connaissance de l'individuel. Le concept, qui s'ajoute à la représentation, nous donne l'universalité concrète. Je m'explique: la représentation me montre tel vivant; le concept me montre « la vie »; non pas la vie, généralisation abstraite, notion commune: mais la vie concrète, telle qu'elle est en ce vivant, en tant qu'inséparable de toute la vie concrète antérieure, inséparable des conditions et de l'histoire du tout. Dans l'individuel, nous voyons le tout: c'est-à-dire que nous voyons ces rapports généraux avec le tout, qui expliquent l'individu. Dans ce sens, le concept « vie » n'est pas une simple représentation intuitive de l'individuel et elle possède en même temps le caractère du concret: elle

est, en un mot, un concept concret. Dans ce concept, on ne peut confondre la forme verbale avec la pensée. Quoique le mot « vie » reste identique, le concept change et devient d'autant plus riche que plus riche est l'intuition.

« Lorsque donc Bergson proteste que la réalité, fleuve toujours en marche, ne peut être reproduite par des concepts rigides, par des photographies immobiles, quand il se moque de qui veut travestir, sous de vieux vêtements, ce réel qui est une création incessante de formes nouvelles, quand il se moque de qui morcelle et fractionne une pénétration intime et indivisible, il a tort, comme nous l'avons démontré, parce qu'il ne comprend pas la vraie nature de l'abstraction. Mais, en même temps, il exprime, sans en avoir pleine conscience, le désir d'une forme mentale mobile comme le mouvement, qui puisse tâter le pouls à la réalité et reproduire mentalement le rythme de son développement, sans l'affaiblir. » Cette forme mentale n'est ni l'intuition, ni le concept abstrait; c'est le concept concret.

Puisqu'il accepte la valeur spéculative de l'universel abstrait, Olgiati ne peut souscrire complètement aux critiques adressées aux concepts scientifiques; il est facile de comprendre que le caractère spéculatif des sciences n'est détruit que si l'on refuse toute valeur à l'abstraction. Ceci n'empêche pas l'auteur d'examiner tout au long les théories biologiques de l'*Evolution Créatrice*, d'exposer ses idées sur les rapports de la science et de la philosophie, et de conclure par ces mots:

« Science et philosophie marchent dans deux directions toutes différentes: l'une vers le côté historique de la vie et de la conscience, l'autre vers le côté antihistorique des éléments de la psychophysique et de la psychophysiologie; l'une vers le mouvement composé d'immobilité et de simultanéité, l'autre vers le mouvement réel; l'une vers le temps de la physique, l'autre vers la durée concrète; l'une vers le mécanisme, l'autre vers la vie; la science vers l'utile, la philosophie vers la vérité. »

Les idées exposées par Chiocchetti et Olgiati poussent la néo-scolastique dans une nouvelle orientation. Mais on peut concilier cette orientation avec la tradition ? On peut encore

nommer scolastiques ceux qui défendent cette position philosophique ?

Le problème a été posé dans les dernières séances de la *Società Italiana per gli studi filosofici e psicologici*. Il est nécessaire de résumer les idées exposées dans ces séances que je crois très importantes pour les directions de la néo-scolastique.

Tout le monde sait que l'étude de la réalité peut être conduite de deux façons: par un procédé abstractif ou par une méthode synthétique.

Je peux laisser complètement de côté la guerre européenne, qui a été la cause du malheur, oublier aussi la participation de l'Italie au conflit, la justice de la guerre, etc.: je puis donc me limiter à déduire deux abstractions: *un soldat* et *une blessure*. De plus, en poursuivant dans mon procédé abstractif, je puis arriver à considérer seulement les deux concepts : d'*être* et de *douleur*. Voilà la première méthode.

Il y en a une autre bien différente de la précédente. Je peux en effet me demander pourquoi ce soldat doit souffrir: pour quel idéal il a combattu et il s'est sacrifié : et alors je suis obligé de mettre ce soldat blessé en relation avec son armée, avec l'histoire de notre guerre, avec l'histoire de toute la guerre européenne, avec toute l'histoire du monde.

Dans le premier cas, je m'acheminais vers l'*abstraction* ; dans le second vers le *concret*. Quelques-uns de nos amis (cependant je ne suis pas de leur avis) diraient: dans le premier cas nous nous dirigeons vers la philosophie; dans le second vers l'histoire.

Les deux procédés ne s'excluent pas, ne sont pas en opposition, mais ils sont tous les deux d'une importance essentielle. Gare ! si dans l'étude réelle nous refusions l'analyse ! Gare ! si nous voulions bannir l'abstraction ! L'abstraction est le moyen non seulement utile, mais nécessaire, pour arriver ensuite à la connaissance de la réalité concrète. En outre, selon quelques-uns de nos illustres amis, sans elle nous ne pourrions avoir la science, la vraie science: car elle n'est possible que par l'universel. Pour la philosophie — observent-

ils — il n'est pas important de savoir que moi individu A, dans cet instant j'agis librement; mais il est fort important, au contraire, de connaître si la nature humaine est libre.

Ne discutons pas cette dernière thèse. On pourrait soulever la question si la vraie science doit s'arrêter à la doctrine: « la nature humaine est libre », ou bien si on doit aller plus loin, pour voir si la nature humaine comme elle est réalisée en moi, dans ce moment, et dans des circonstances déterminées, agit librement; en d'autres mots, il faut savoir si la science doit s'arrêter à l'universel abstrait, ou bien si elle doit descendre même à l'individu concret.

Néanmoins, il est sûr que si le procédé abstractif est nécessaire, il n'est cependant pas suffisant pour embrasser l'ensemble complexe du réel dans toute sa richesse. Et les raisons en sont évidentes.

L'abstraction, avant tout, laisse de côté toutes les notes qui individualisent un être et elle se limite aux caractères que l'objet a en commun avec d'autres objets. Elle est donc incomplète par sa nature, comme le reconnaissent même les défenseurs de l'abstractionisme, quoiqu'elle ne soit pas fausse (*abstrahentium non est mendacium*).

En outre, la réalité est dans un changement perpétuel. L'abstraction ne saisit pas ce développement: elle est nécessairement statique: elle observe seulement ce qui est fixe, identique, stable: elle ne peut s'intéresser à ce qui est dans un changement continuel.

Mais, en outre, celui qui voudrait condamner le procédé synthétique soulèverait une série de problèmes philosophiques, qui n'ont pas une raison d'être et qui disparaissent quand le réel est considéré dans ce qu'il a de *concret* et non déformé arbitrairement. Le soldat blessé, par exemple, sera considéré par Schopenhauer en faisant abstraction de la connexion entre la douleur et tout l'ensemble de l'histoire: et le cri désespéré du pessimisme se lèvera justement, ne voulant pas concevoir le mal comme un moment du bien et du progrès. Les éléments physico-chimiques qui composent l'organisme vivant sont considérés par certains biologistes en eux-

mêmes, en les isolant de l'organisme même; et la conception mécanistique de la vie trouvera son origine dans la prétention de vouloir traiter ces éléments, en les tirant du tout auquel ils appartiennent. Dans une étude sur l'*Organicité du Réel* (1), j'ai montré comment plusieurs problèmes apologétiques (depuis les diatribes contre l'Inquisition et depuis l'objection de ceux qui confondent les fanatiques avec les martyrs jusqu'aux questions sur le miracle) naissent de l'oubli du procédé synthétique.

De fait, au bout du compte, on peut bien être, en peu de mots, les défenseurs exclusivistes de la méthode abstractive et la regarder comme l'unique moyen pour connaître la réalité; mais quand on veut juger cette dernière sérieusement (et c'est le jugement qui nous donne la connaissance véritable), tous, même les abstractionistes, recourent à la seconde méthode. La science de l'universel ne suffit pas pour juger une action faite par moi: le principe abstrait doit être appliqué au cas concret: et parfois il arrive que la science de l'universel déclare des péchés mortels telle action; au contraire, dans la réalité particulière, cette action a pu être faite sans aucune faute et peut-être même avec mérite. Je n'insiste pas sur un point si évident. Tous doivent admettre que le procédé abstractif n'est pas suffisant pour connaître le réel, mais on exige le procédé synthétique pour réparer à ce que l'abstraction a d'incomplet. La tendance exclusive à l'abstractisme est une maladie positivistique: et je crains bien que plusieurs en ont subi le malheureux effet, sans le savoir. Il est vrai qu'ils nous assurent d'apprécier même le procédé synthétique et déclarent d'admettre avec Aristote l'*actio*, la *passio*, la *relatio* entre les différents éléments, et de rechercher même le lien entre les choses; mais ils ne s'aperçoivent pas que le positiviste aussi admet entre les objets une *actio*, une *passio*, une *relatio*. Ce qui sépare l'admirateur d'Aristote de l'adepte de Comte, c'est la vision du but du réel, dans laquelle les trois catégories que nous venons de rappeler prennent un

(1) Cfr. *Rivista di filosofia neoscolastica*, a. 7, n. 3-4 Agosto e Ottobre 1915.

sens bien différent de celui qu'elles peuvent avoir dans une conception mécanistique et théologique.

Sur ce point, il est bon que nous nous arrêtions, car — phénomène très curieux — certains défenseurs de l'abstractionisme accusent justement de positivisme ceux qui défendent le procédé synthétique! Et ils objectent: « Ne voyez-vous pas que vous négligez le concept, l'idée, l'universel et que vous vous arrêtez aux faits ? » Et ils ajoutent même: « Quelle importance peut-il y avoir pour la philosophie de savoir, si dans la réunion de la Société philosophique il y avait 15 ou 20 personnes? Qu'importent au philosophe les faits contingents? Quel intérêt a pour lui le fait que Napoléon est mort en 1821 et non pas dans une autre année, et l'étude de la relation qu'il y a entre la mort et la maladie qui l'a précédée, et l'exil de Sainte-Hélène et peut-être même avec le *Cinque Maggio* d'Alexandre Manzoni ? »

La réponse à ces objections pourra éclairer les idées.

Quand est-ce que je connais véritablement une chose ?

Voici un sonnet de Pétrarque. Si je suis la méthode analytique, je sais que ce sonnet est composé de deux strophes de quatre vers, et deux strophes de trois vers, de quatorze vers, de beaucoup de mots, etc. Est-ce faux ? Non pas. Tout cela est vrai. J'admets la valeur théorétique, intellective de l'abstraction. Toutefois il est évident que je connais bien peu de ce sonnet du chantre de Laure, quand je sais seulement ce qu'il a de commun avec le sonnet que le vétérinaire du village a composé péniblement à l'occasion du mariage de sa petite nièce, en se servant non seulement de sa tête et de son talent, mais même de ses doigts pour compter les syllabes sur la pointe de son nez vermeil. Quelle différence entre cette connaissance, qui nous limite à des conceptions abstraites et, par suite, communes et universelles, et l'autre que peut avoir De Sanctis, par exemple, qui s'y connaît dans la langue de Pétrarque, qui connaît aussi les *Rimes*, le temps, l'esprit du poète. Pour comprendre vraiment ce sonnet, je dois suivre De Sanctis, non pas le critique abstrait. Pour le concevoir dans toute sa valeur, je dois observer le poète, son histoire, son époque, tout l'ensemble.

*
* *

Supposons que dans un des vers il y ait la parole « esprit ». Quel sens a-t-elle ? Si je trouvais ce mot dans un livre de Giovanni Gentile, il aurait, certes, un sens bien différent que ne lui donne Pétrarque: c'est-à-dire, ce mot aurait ce sens précis que je déduis de *tout* le livre de Gentile, même de *tout* son système, ou mieux encore du degré de développement du système, que l'auteur avait atteint, quand il avait écrit son livre, etc. Même ici, pour comprendre un mot, je dois observer l'ensemble.

Répétons la même chose pour une phrase musicale de Verdi. J'y trouve une note, un *do*. Comment puis-je comprendre la valeur de ce *do* ? Le philosophe abstrait me répond: ce *do*, comme tous les *do*, représente un certain nombre de vibrations. Très bien. Mais cela est vrai même des *do* que j'entends, le dimanche soir, par les amis du cabaret qui, en retournant au logis à demi-ivres, chantent une chanson sale et déchirent nos oreilles bien bâties. Eh bien ! je pense qu'il est juste d'admettre que le *do* de la phrase musicale de Verdi est un peu différent des *do* d'un adepte de Bacchus ! Pour juger parfaitement cette note, je dois considérer toute la phrase musicale et tout l'art de Verdi, s'il est vrai — comme je n'en doute pas — qu'un mot a un certain sens, selon la personne qui le prononce, et selon le moment dans lequel on le dit, etc. Appliquons tout cela à la réalité. Tout fait est un mot dans le poème du réel: tout événement, une note dans le chant de l'histoire. Et nous qui croyons à Dieu, nous qui — à l'encontre de Schopenhauer — n'admettons rien d'absolument irrationnel dans le monde, nous savons que toute chose, tout fait, toute action a un sens particulier dans le canevas du développement historique. Nous ne pouvons pas nous contenter d'analyser une chose en elle-même, en la considérant comme séparée de tout le reste : sa valeur totale et objective pourra nous être révélée seulement, si nous unissons cette chose avec le tout. *Pour juger l'individuel, il faut partir du tout. Pour juger un*

organe, il faut partir de l'organisme. Voilà la conception finaliste que le positivisme n'a jamais pu concevoir.

La difficulté proposée est donc résolue. Maintenant, il est évident que bien différent est le « fait » du positiviste et le « fait » tel qu'il est pris dans la connaissance synthétique du réel. Pour le positiviste, le fait est seulement l'individuel, par exemple, le mot « esprit », la note « do », la présence de quinze personnes dans une réunion philosophique. Pour nous, le fait est l'individuel dans ses rapports avec le tout, c'est-à-dire l'individuel dans sa valeur concrète, c'est-à-dire le fait dans son sens véritable (deux choses — le fait et sa signification —qui, pour nous, sont une chose seule), et pour cela, dans les exemples que nous avons donnés, le fait est pour nous la parole « esprit » telle qu'elle se trouve dans ce contexte et dans toute la conception systématique du philosophe, c'est le *do* de cette phrase musicale de Verdi, c'est la séance philosophique dans ce qu'elle est en rapport avec tout un mouvement d'idées, et ainsi de suite. Notez bien: si le philosophe peut ne pas tenir compte du fait — considéré du point de vue positiviste, — il ne peut cependant, d'aucune façon, négliger le fait conçu, tel qu'il est réellement, du point de vue de la vision finale de l'univers. La philosophie n'est pas pour nous un jeu d'idées; elle n'est pas l'Olympe des abstractions, des sommités, duquel on peut lancer la foudre du mépris sur les événements contingents qui se succèdent dans ce monde misérable. Mais elle est la connaissance de la réalité vivante et concrète, elle est l'explication de la vie, de notre vie, de toute la vie. Voudriez-vous peut-être que le philosophe vécût à l'écart de la vie et qu'il négligeât la réalité pour s'amuser seulement à des abstractions? Ce serait, comme on l'a très bien dit, « la faillite de la philosophie ». Il est inutile d'opposer qu'il est impossible de connaître toutes les relations que l'individuel peut avoir avec le tout. Certainement: nous ne sommes ni Dieu, ni les anges, pour avoir une connaissance claire, totale et complète : toutefois, en suivant la méthode synthétique, nous pourrons perfectionner toujours davantage notre connaissance, et en criant avec le poète: « En avant! En avant! » nous enrichirons toujours plus notre esprit de

nouvelles conquêtes. Ce que signifie la naissance de Jésus dans le monde, pouvait le comprendre fort bien aussi un des premiers croyants à la fin du premier siècle; mais un catholique du XXe siècle comprendra encore mieux ce que c'est que le christianisme. Notre connaissance se développe toujours davantage, et notre œil tâche de pénétrer toujours plus profondément avec son regard investigateur, avec la conviction que les choses et les faits ne sont pas séparés entre eux comme des *atomes* qui se touchent, mais que tout se déroule dans un unique plan organique et providentiel. Nous croyons à la finalité — il est bon de le répéter. Car, maintenant, on devrait voir clairement, avec l'éclat lumineux du soleil, que dire *organicité du réel* et dire *vision finaliste de l'univers*, c'est exprimer sous une forme différente une pensée unique et identique.

Ici se pose un autre problème.

De quelle façon devrons-nous concevoir l'organicité du réel. Dans une séance récente de la *Società Italiana per gli studi filosofici e psicologici,* Olgiati a démontré qu'il y a trois conceptions essentiellement différentes de l'organicité : la conception positiviste, l'idéaliste et la nôtre. Il n'est pas intéressant que je m'étende maintenant sur ce que j'ai déjà exposé d'autres fois dans la *Rivista di filosofia neoscolastica.* Je me permets seulement de rappeler quelques observations.

I. — Pour déterminer quelle organicité nous devons reconnaître à l'univers, « il ne faut jamais partir d'un concept abstrait, mais du fait concret, de la réalité et des données immédiates de la conscience ».

II. — « Organicité ne signifie pas une suppression de différences, elle ne signifie pas une suppression de multiplicité, mais seulement une unité intrinsèque de la variété. »

III. — « L'organicité qui est acceptée par nous, à l'encontre du monisme, n'exige pas une identité ou une équivalence entre ce qui est organiquement connexe : tout différemment du credo positiviste, elle ne nie pas la liberté et elle ne proclame pas le triomphe, dans l'univers, d'une nécessité aveugle et fatale ; au contraire de l'idéalisme, elle ne marche

pas sur les droits de l'individu et ne refuse pas l'existence de Dieu. »

Quelques-uns nous disent: « Mais alors, notre organicité n'est pas la vraie! » Et nous répondons: sûrement, notre conception n'est pas la conception organique du positivisme ou de l'idéalisme: nous ne sommes ni positivistes, ni idéalistes: et après ?

D'autres ajoutent encore: « Votre organicité est une chose bien ancienne! Il suffit de rappeler l'*actio*, la *passio*, la *relatio* d'Aristote. » Eh bien! nous sommes bien indifférents à ce qu'une vérité soit ancienne ou nouvelle. Nous voudrions seulement recommander de ne pas confondre la *notion abstraite d'organicité* avec la connaissance de l'organicité concrète. Il faut nous convaincre que la méthode abstractive est nécessaire, mais non pas suffisante. Il faut se résigner à admettre même le procédé constructif. Ou nous déclarons une bonne fois (sans nommer en vain Aristote qui pourrait protester) que le réel est composé de parties non coordonnées entre elles et qui ne tendent pas harmoniquement vers un unique but; ou bien — comme je le souhaite, — il faut exposer de quelle façon on conçoit l'organicité de la nature, dans le règne biologique, dans l'âme humaine, dans l'histoire. Et c'est ce que j'attends de mes illustres contradicteurs.

Ils devraient nous dire aussi de quel terme ils veulent appeler la connaissance synthétique que je viens de décrire. Comme nous voulons connaître par elle l'individuel dans ses rapports avec le tout, Chiocchetti — en pressant l'expression de B. Croce — l'a définie: *universel concret,* mais on a observé que le mot « universel » a une signification historique bien déterminée et on risquerait d'engendrer des confusions. D'autres préfèrent l'appeler: *concept concret.* D'ailleurs, personne n'insiste sur la question des mots.

Pour conclure: la néo-scolastique italienne n'a pas seulement le culte de l'abstraction. Sans nier l'utilité et la nécessité du procédé abstractif, elle veut que le philosophe vise à la connaissance synthétique du réel. En un mot: la néo-scolastique italienne a, plus que les philosophies sœurs des autres pays, très vif et très profond *le sens de l'historicité.*

Telles sont, brièvement indiquées, quelques-unes des questions discutées par les néo-scolastiques, qui tiennent à s'approcher de plus en plus de la pensée contemporaine pour s'enrichir de tout ce qu'elle enseigne de vrai et qui, pourtant, veulent rester fidèles à l'antique dualisme platonico-aristotélicien.

Cette analyse, peut-être trop longue, veut démontrer l'importance du mouvement néo-scolastique en Italie. Nous croyons que la néo-scolastique démontrera, dans les prochaines années, sa vitalité.

C'est justement parce que nous, néo-scolastiques italiens, avons foi dans la vitalité de notre philosophie que nous voulons apporter notre contribution, en nous rapprochant des principaux penseurs contemporains, pour les étudier sérieusement, pour leur emprunter ce qu'ils ont de vrai, pour opposer nos thèses à leurs théories fausses ou incomplètes, pour montrer, surtout, que l'âme de vérité qui vivifie leur doctrine peut être, par nous, développée en système. C'est de cette manière seulement que nous pourrons réaliser le souhait qui termine l'ouvrage, plus haut cité, d'Olgiati, et par lequel nous terminerons : « Que la pensée philosophique chrétienne, belle aujourd'hui de la beauté d'un printemps enseveli, puisse sortir de ses catacombes pour recevoir de l'avenir le baiser du triomphe. »

XIII. — *Conclusion*

Ce rapide et succinct exposé de la philosophie italienne contemporaine ne prétend pas être complet ; mais il démontre, croyons-nous, jusqu'à l'évidence, que le réveil philosophique est intense chez nous. Ce réveil est favorisé par le succès de quelques associations philosophiques. Nous citons la *Bibliothèque philosophique* de Palerme et de Florence, la *Société de philosophie* de Rome, la *Société italienne pour les études philosophiques et psychologiques* de Milan, etc. De nos jours, chacun se sent attiré vers la philosophie, la seule science qui puisse résoudre les grandes, les suprêmes questions. Il est certes réconfortant de pouvoir constater que les courants les

plus disparates et les penseurs les plus divergents concourent à faire progresser l'étude de la pensée antique et moderne. Si nous voulions maintenant relever les caractères les plus saillants de cette ardeur à l'étude, sans parler de la décadence du positivisme en Italie, nous devrions remarquer que la nécessité d'une philosophie, comprise comme savoir absolu, se fait vivement sentir chez nous. La relativité de la connaissance, les philosophies de l'*absolu,* n'éveillent aujourd'hui qu'un sentiment de répulsion. Les savants de partis opposés sont d'accord pour admettre qu'on ne peut s'arrêter à Kant. Il faut marcher en avant ou retourner en arrière. D'autre part, l'hégélianisme — telle est ma persuasion intime — n'est pas viable. Quelle philosophie aurons-nous après la guerre? Je ne suis pas prophète. J'espère seulement que la philosophie italienne ne sera plus demain une continuation de la pensée de Hegel, mais un développement de cette philosophie antique et toujours nouvelle qui proclame la valeur éternelle du droit et de la justice.

Fra Agostino Gemelli,
de l'Université de Turin,
Directeur de la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.

POUR LA PHILOSOPHIE DES ÊTRES NATURELS

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE SANS VIE. HABITAT ET HABITANTS

(Suite)

II. — Les forces physiques de l'espace immatériel

Voici le monde des mobiles non vivants. Et nous y supposons d'abord des grains électriques, sans plus. — Nous ne songeons pas encore aux atomes qui se formeront « plus tard » en utilisant, en disciplinant les grains premiers. — Nous prenons d'ailleurs les grains tels quels, tout individualisés... Quelles sont les forces mises en jeu, *physiquement*?

La pesanteur. — Il nous est indifférent qu'il y ait là une force à part, ou que ce soit la force électrique elle-même qui réussisse à rapprocher des groupements, mêmes neutres, de granules: mais ceci est improbable. — D'autant plus que c'est des *masses* que la pesanteur fait état, et que les masses, en tant qu'électriques, sont surtout l'apanage des centres positifs, ... *que la force électrique écarte les uns des autres.*

En 1905, M. Langevin ne croyait pas possible d'attribuer la chute des corps graves aux actions électriques (1). Que pense-t-il aujourd'hui? — Retenons en tout cas ceci, de son

(1) « Revue générale des Sciences », 30 mars, p. 269.

étude d'alors: il ne faudrait surtout pas se laisser troubler par l'impossibilité où l'on serait de comprendre comment une énergie propre de pesanteur se transformerait dans des énergies spécifiquement électrique et magnétique, et inversement; vu que les transformations réciproques de ces deux-ci sont tout aussi inexplicables...

Autrement dit, en pénétrant dans le domaine des forces spatiales, il faut s'attendre à ne rencontrer *que le mystère*. Nous sommes prévenus.

L'ÉTHER ÉLECTROMAGNÉTIQUE. — Laissant donc de côté la pesanteur qui, si elle est une force originale, travaillera, pour sa part, comme l'on sait, voyons ce qu'il adviendra des granules électriques, comme tels, suivant qu'ils seront *immobiles*, ou *en mouvement*.

Il règne, dans l'espace physique, deux activités pour ainsi dire jumelles, dont l'une ne peut pas produire son effet sans que l'autre entre en jeu. Cet espace, en tant qu'il est la résidence de ces deux forces, les physiciens le nomment *éther électromagnétique*.

On n'a jamais réussi à en faire quelque chose de structuré. Quoi qu'il en soit des tentatives de jadis, il n'est plus définissable aujourd'hui que par les activités mêmes qui y travaillent.

« L'éther électromagnétique, écrit M. Langevin, sera pour nous un milieu continu et homogène, en chaque point duquel peuvent se superposer deux modifications caractérisées respectivement par deux grandeurs dirigées, le *champ électrique* et le *champ magnétique*... Chacune des deux modifications... implique une localisation d'énergie dans le milieu avec une densité [immatérielle!] proportionnelle au carré du champ correspondant... Toute variation dans le temps de l'un des deux champs en un point de l'éther donne naissance à l'autre (1). » Rien de plus, et rien de moins! Des activités,

(1) Nous renvoyons ici à la belle conférence de M. LANGEVIN, à la Société de Physique, en 1912, publiée dans l'ouvrage, si précieux, cité plus haut. Quoiqu'il s'agisse des *Grains d'électricité* en général, M. Langevin s'occupe surtout des raisons et des façons qu'ont ces

par elles-mêmes occultes, *et connaissables uniquement par leurs effets* : car nous sommes singulièrement loin, ici, de la conscience immédiate que nous avons, quant à nous, de vouloir et de pouvoir très activement !

Il résulte de la définition qui précède que nous étudions ici, non pas un « quelque chose » nommé éther, mais une double *action*, ayant lieu dans un *espace* approprié. — Nous aurons à faire successivement la connaissance de ces deux champs jumeaux (1).

grains de voyager *physiquement* dans l'étendue immatérielle, et nullement des associations atomiques où ils aliéneront leur autonomie première au profit d'individus d'un ordre supérieur. Il n'est pas question ici, par conséquent, des fonctions chimiques qu'ils rempliront, quand ils descendront, dans des systèmes spécifiques, au rang d'organes.

(1) Sans doute, celui des deux champs qui travaille actuellement « donne naissance à l'autre », c'est-à-dire lui repasse l'énergie qu'il faut pour qu'il soit mis en tension à son tour : mais il n'y a pas là un mouvement perpétuel, un cercle physique fatal à quoi il serait impossible de se soustraire.

Il aura fallu, d'abord, que les grains aient été RENDUS PRÉSENTS, et puis qu'ils aient été LANCÉS... C'est une énergie d'un tout autre ordre qui les mit en tension eux-mêmes, au titre d'individus qui sont spécifiquement actifs, comme nous verrons ; puis qui fit sortir le monde granulaire du REPOS incurable où il se fût enlisé, à soi seul : tous les grains uniformément répartis, et tranquilles.

Et, bien entendu, il y eut les enrichissements ultérieurs : le peuplement en atomes, puis en vivants... Il y eut les fournitures d'énergie faites aux individus d'ordre plus élevé que les granules.

Moi-même, si, en cet instant, je travaille contre la force électrique pour écarter l'un de l'autre deux grains de signe contraire, je sais bien que ce n'est ni la force électrique, ni son inséparable magnétique, qui me procurent mon vouloir, ses motifs et sa puissance : *l'énergie a spécifiquement passé par moi*, qui ainsi, en ce qui me concerne, romps le « cercle physique ».

M. Langevin, voulant rendre compte simplement des grains eux-mêmes, saura évoquer une énergie étrangère au consortium électromagnétique. Il admet aisément que nous ne soyons pas là en face des deux seules formes possibles de l'énergie... Et c'est pourquoi, d'ailleurs, sans même sortir de l'*espace physique*, il ne se refusait pas, en 1905, à donner, à la force de gravitation, sa loi originale.

Force électrique. — Quelque autre activité aura préalablement contraint deux charges de signe contraire de s'écarter. Violence faite ainsi à un certain ressort immatériel, ce ressort aura été maintenu bandé par des forces antagonistes... En proportion du travail effectué à son profit, la force électrique est ici en tension, pourvue d'une énergie qui est sous la forme dite *potentielle*, c'est-à-dire indépendante de tout mouvement qui s'effectuerait à l'instant même. Rien ne bougeant, on pourrait croire que tout est mort! En réalité la force électrique est très vivace, mais d'une occulte activité dont l'essence nous est rigoureusement impénétrable (1).

Occultes elles-mêmes sont par conséquent des lignes de force, sans existence matérielle, qui indiquent la direction de la tension électrique en chaque point. [A partir de chaque grain, la grandeur de la force baisse rapidement sur ces lignes, étant là en raison inverse du carré de la distance à la charge supposée ponctiforme.]

Soit un système à deux pôles formé par deux charges de signes contraires. L'axe est l'une des lignes de force. Tout autour, c'est comme un fuseau de lignes immatérielles qui se gonflent, atteignent la surface sphérique, la dépassent, puis semblent crever, pour aller s'attacher, quelque part, à d'autres grains, de signe contraire à celui du corpuscule à partir de quoi les lignes rayonnent en tous sens.

Laissons la force électrique « travailler » et les charges de signe contraire se rejoindre. Les lignes de force sont comme résorbées et s'évanouissent: il n'y avait donc là nul rouage, nulle lame de ressort, nul fil de caoutchouc.

Au surplus, la force électrique est d'un ordre tout autre que les forces purement élastiques, pouvant agir de molécule

(1) L'énergie magnétique ne sera d'ailleurs pas moins impénétrable, malgré qu'on doive la dire *cinétique* parce qu'elle est là en raison du mouvement *actuel* imposé au grain : elle n'est pas la propriété d'une certaine chose tangible qui se déplace (comme dans l'ancienne mécanique), *mais celle du champ magnétique immatériel*, mis en tension, comme nous dirons, avec l'indispensable collaboration des lignes de forces électriques. Le caractère occulte de l'énergie électrique, potentielle, entraîne celui de l'énergie magnétique, cinétique.

à molécule, pour tirer dessus. En effet, suivant la perpendiculaire à la ligne de force, règne, en chaque point, une *pression*.... Disposons deux systèmes bipolaires avec leurs axes parallèles et leurs pôles de même signe en regard. Point de lignes de force unissant les charges de même nom. Mais celles qui vont d'un pôle à l'autre sont, de système à système, comme jointives: alors *la pression joue, et les deux systèmes sont écartés en bloc, charges comprises.* Voilà pourquoi on dit que les grains de même signe se repoussent.

Si donc l'espace n'est pas organisé mécaniquement, en lui réside, avec ordre et mesure, ce qui *tend*, ce qui *presse* électriquement, travaillant ainsi, de façon non matérielle, d'après un statut physique, très défini.

Force magnétique en régime constant. — Pour plus de commodité, nous la prenons d'abord toute éveillée; disons encore: *toute tendue*, quoique, d'elle-même, elle ne « tire » sur rien de matériel. — La force magnétique est un courtier occulte, entre deux forces électriques qui sont aptes à mouvoir, quant à elles, les corpuscules.

Une charge, mettons positive, a été, par force, mise en mouvement. (Non seulement elle ne se lançait pas d'elle-même, mais encore un certain quelque chose, que nous dirons, résistait activement à son départ.) Une vitesse donnée fut atteinte, et l'on s'y tient. Sauf frottement ou opposition active, elle durera. Si nul ne travaille à courber la trajectoire, le grain va droit....

Supposons une série de charges pareilles se suivant à la file, dans l'intimité d'un « conducteur ». Supposons aussi une série de charges négatives se déplaçant, du même coup, dans la direction contraire: *c'est un courant.* — Les charges négatives, quand elles se meuvent en sens inverse des positives, produisent, avec elles, des effets magnétiques concordants: il suffira donc de s'occuper des positives, et même d'une seule d'entre elles (1).

(1) Les déplacements contraires des ions d'électrolyse, ceux aussi des corpuscules cathodiques et des résidus gazeux positifs à l'intérieur du tube de Crookes, nous ont donné l'idée de ce que peut être

La charge en mouvement entraîne avec elle son chevelu de lignes de force, lequel n'a qu'à « suivre », sans perturbations, tant que la vitesse est uniforme et rectiligne (1).

Parmi ces lignes électriques, il en est de plus ou moins proches de l'axe du mouvement, il en est de plus ou moins obliques par rapport à cette trajectoire, il en est qui rayonnent dans le plan transversal... Celles-ci seulement ont, magnétiquement, un plein effet. [Le pouvoir évocateur des autres n'est plus que proportionnel au sinus de l'angle fait avec l'axe]. — Pour plus de simplicité, ne nous intéressons qu'aux lignes perpendiculaires à l'axe du déplacement de la charge. [Non sans nous dire que la puissance d'évocation est, en outre, inversement proportionnelle au carré de la distance à la trajectoire du granule.] C'est donc, pratiquement, le transport des lignes électriques parallèlement à elles-mêmes qui éveille surtout la force magnétique de son sommeil. Retenons le fait pour quand il s'agira d'expliquer la radiation...

Plaçons-nous, à un instant donné, en un point de l'Espace,

le courant: de ce qu'il est ou devrait être, par conséquent, même dans un solide conducteur. *Point de transport d'électricité sans des charges granulaires qui se meuvent.*

Au sein du solide conducteur, ce qui se meut, ce sont des électrons réputés libres, ou libérables : ils vont remonter le courant. Mais peut-on dire que, ces électrons une fois arrachés à leurs atomes, les résidus positifs *se mouvront* dans le sens du courant? Ils n'iront en tout cas pas très loin, retenus qu'ils sont par les forces de cohésion. Mais le solide est énergiquement « sollicité » par les forces électriques. Et la preuve, c'est que, si elles sont trop grandes, le fil fond, non sans violence : des liaisons jusqu'alors puissantes auront donc été rompues à ce moment.

Quant aux électrons libérables, ils ont toute la place voulue pour se mouvoir entre les molécules (ou entre les atomes) du solide. Ils circulent là comme fait un gaz dans un tuyau.

(1) N'insistons pas sur ce que le chevelu se raréfie par devant et par derrière, aux vitesses extrêmement grandes, pour aller se concentrer sur les côtés... Il produirait là un tel effet magnétique, à la vitesse de la lumière, que la résistance à l'accroissement de la vitesse, du fait des forces d'inertie dont nous parlerons tout à l'heure, serait alors « infinie ». C'est ainsi que la « masse électrique » croît avec la vitesse, quand celle-ci est énorme.

sur l'un des rayons qui, transversalement, divergent, comme d'un centre, de la charge en mouvement. Déterminons trois directions rectangulaires : en utilisant les trois premiers doigts de LA MAIN DROITE bien ouverte, le pouce bien écarté, l'index bien tendu, le médius plié à angle droit du plan de la main. Mettons le pouce sur la ligne rayonnante [comme si cette ligne « partait » de la charge positive : ce n'est que pour assigner, à cette ligne, une droite et une gauche]. Tendons le médius parallèlement à l'axe du mouvement. *Cela fait, l'index montre la direction de la force magnétique.*

Tout étant symétrique autour de la trajectoire rectiligne, il règne ainsi des lignes de force magnétique circulaires, traçant, autour de l'axe, des circonférences concentriques. *La force magnétique forme ainsi comme une gaine*, mais une gaine pratiquement mince, puisque la grandeur de la force baisse rapidement quand on s'éloigne de la charge en vitesse.

Ces lignes magnétiques, fermées sur elles-mêmes, n'aboutissant à aucun granule, n'en « tirent » aucun.... Et pourtant l'espace est, par elles, cette fois encore, comme un ressort tendu. — De l'énergie règne là, occulte.

Or nul effet n'est perceptible, dans le champ magnétique d'une charge, tant qu'il ne s'y trouve pas d'autre charge *en mouvement*. — Mais il y aura là, par exemple, un conducteur actuellement en proie à un « courant ». Ou, tout simplement, une charge positive voyagera....

Alors il y a « déplacement » du champ magnétique, par rapport au champ électrique *actuel* de la charge n° 2.... *De ce fait, une force électrique secondaire est excitée.* [Définition première de l'éther électromagnétique.]

Pour en trouver le sens, au point atteint par la charge n° 2, disposons LA MAIN GAUCHE comme tout à l'heure la main droite, les phénomènes étant inverses. L'index continuant à désigner la force magnétique, le médius marquant l'axe du mouvement de la charge n° 2, *le pouce coïncide avec la nouvelle force électrique, ainsi induite.* [Aux dépens de l'énergie du champ magnétique, qui sert ainsi de courtier entre le champ électrique primaire et la force électrique d'induction]. — Cette force induite « tire », efficacement, sur la

charge n° 2. Pour son compte propre, elle la déplace.... Et s'il y a là un conducteur actuellement parcouru par un courant, sa substance étant tissée avec les charges mêmes qu'unissent les forces de cohésion, *le solide suit* (1).

Supposons, dans le champ magnétique du courant primaire, un conducteur *encore à l'état neutre*. Mettons-le, par force, en mouvement. Nous déplaçons ses charges électriques constitutives.... Ainsi déplacées, elles vont subir l'action motrice d'une force électrique d'induction. Et comme les charges électriques de signes contraires, mises ici en mouvement dans un même sens, subiront l'action de forces électromotrices de directions opposées, *un courant régulier aura été induit dans le conducteur* n° 2.

Avec un peu d'attention, les choses sont claires. Mais pas sans que les activités jumelles des deux champs aient été *acceptées* au préalable, avec leur caractère incurablement occulte. — Voile-toi la face, ô Descartes! — Et nous ne sommes là encore qu'en Physique !

Mise en tension progressive de la force magnétique dans l'espace. Inertie et radiation. — Tout à l'heure il avait fallu dépenser de l'énergie pour mettre le granule en mouvement: c'est qu'on avait eu à bander un certain « ressort occulte », disposé en forme de gaine autour de la trajectoire du granule.... Tant que la vitesse s'accélère, la tension

(1) Dans le concret, l'emploi combiné des deux mains révèle par exemple que deux courants parallèles sont attirés ou repoussés, suivant qu'ils sont de même sens ou de sens contraire ; qu'un conducteur mobile, placé en tige de T par rapport à un conducteur fixe, est mu parallèlement à soi-même vers la droite ou vers la gauche, suivant les directions des deux courants.

Si l'on donne à un courant mobile la forme d'un cadre; si l'on dispose un certain nombre de ces cadres parallèlement, en y lançant un même courant, on crée un « solénoïde », lequel est assimilable aux courants élémentaires dont le parallélisme donne, à telle substance appropriée, la valeur temporaire ou permanente d'un aimant. On constate que les actions du courant primaire sur le solénoïde mobile expliquent les actions des courants sur les aimants, puis des aimants entre eux.

magnétique grandit, et il faut continuer à fournir de l'énergie.... Infléchir la trajectoire revient d'ailleurs à créer de la vitesse dans le sens de l'inflexion: la charge résiste donc à l'inflexion, par inertie, comme elle résiste à l'accélération de la vitesse rectiligne.... Veut-on ralentir ensuite la vitesse de la charge, tout change de sens: le ressort magnétique restitue de l'énergie, et c'est à l'atténuation du mouvement que cette fois la granule inerte va « résister », en poussant pour ainsi dire de l'avant.

Mais précisons.

C'est la question de *l'entraînement des lignes de force* qui régit tout. Il ne s'agit plus, comme à vitesse constante, de déplacer le chevelu, *tel quel*. Il faut le contraindre à s'adapter aux conditions nouvelles du déplacement.... Or, c'est un fait que l'adaptation n'est pas instantanée, les conditions nouvelles ne s'établissant, le long de la ligne de force, que de proche en proche: cela, AVEC LA VITESSE DITE DE LA LUMIÈRE: car nous verrons que le rayonnement a précisément sa cause dans l'adaptation progressive des lignes de force (1).

A un instant donné, la partie proximale de la ligne de force, déjà adaptée, se raccorde par UNE SECTION COUDÉE aux régions qui n'ont pas encore eu le temps d'obéir: il est facile de comprendre que la partie non encore adaptée reste en retard quand la vitesse croît, et que la section coudée se dirige alors vers l'arrière. En vitesse décroissante, la section de raccordement est tournée vers l'avant: donc dans le sens même du mouvement que, cette fois, et par force toujours, on ralentit (2). — *C'est la section coudée de la ligne de force*

(1) On sait qu'il y a « lumière », à parler strict, quand les vibrations de la charge, dont les variations de vitesse ou de sens engendrent la radiation, sont comprises entre des limites de fréquence déterminées. En deçà et au delà, nous ne sommes pas organisés, *nous*, ni subjectivement qualifiés, pour « y voir clair », en blanc ou en couleur. Alors, il y a rayonnement obscur. — De fréquence vibratoire très lente : les rayonnements utilisés en télégraphie sans fil. De fréquence vibratoire extrêmement rapide: les rayons X ou de Rœntgen.

(2) Pour comprendre, remplaçons, en esprit, la ligne de force par une sorte de lanière, tendue depuis une sphère en mouvement jusqu'à

qui va fuir dans l'espace, parallèlement à elle-même, avec la vitesse dite de la lumière, au fur et à mesure que la ligne s'adaptera.

Le fait que l'adaptation ne soit pas instantanée, et la constance de la vitesse d'adaptation, tiennent à la nature intime de l'espace actif : c'est-à-dire au caractère essentiel des occultes activités mises en jeu dans cet espace ; car c'est un état de force qui se propage de la sorte.

Première conséquence. Au point où la section coudée de la ligne de force est parvenue, règne, à un instant donné, une tension électrique dirigée dans le sens du raccordement.... Alors, toute charge positive rencontrée sera « tirée » par cette force. — Si elle fait partie d'un conducteur, un courant d'induction sera créé, ou tel courant déjà établi sera modifié. — Mais les charges voisines, dans le conducteur primaire lui-même, seront ainsi rencontrées et actionnées: c'est la SELF INDUCTION. — Mais on peut considérer, comme charges voisines, les diverses régions d'un seul et même corpuscule: le grain exercera donc un effet de « self induction » sur sa propre substance: C'EST L'INERTIE. — Tout grain subissant l'action des forces d'inertie par cela seul qu'il est chargé, inutile de chercher à introduire, dans la constitution matérielle de l'atome, autre chose que des charges électriques des deux signes: du fait de leur inertie, elles sont « matière ».

Deuxième conséquence. La section coudée de la ligne électrique se déplace « parallèlement à elle-même », dans sa fuite: *elle engendre donc, à chaque instant, un champ de force magnétique.* Voilà CE QUI S'IRRADIE dans l'Espace, en y transportant une quantité d'énergie correspondante à l'état « électromagnétique » ainsi réalisé en chaque point. — Et le rayonnement doit sa période à ce que la charge, dont les variations de vitesse le produisent, effectue, autour d'une certaine position d'équilibre, des vibrations de fréquence déter-

la paroi de quelque enceinte. Il est bien évident que ce sont les lanières transversales qui interviennent au maximum, et il n'y a pas de « section de raccordement » du tout pour celles qui se tendent dans le sens même des variations de la vitesse.

minée, ou est en rotation, sur une orbite, autour d'un centre fixe, avec une vitesse déterminée.

On voit que c'est aux points mêmes atteints successivement par la section coudée de la ligne de force que naît la tension magnétique. L'ensemble des tensions locales produit la « gaine magnétique » qui entoure l'axe du mouvement. — L'énergie qu'on a dû communiquer à la charge pour la mettre en route, ou pour accroître sa vitesse, s'emploie à contraindre les lignes de force, et, *par cet intermédiaire*, à tendre l'occulte ressort magnétique dans l'espace...

Mais des forces antagonistes *ralentissent* à présent la vitesse de la charge. — C'est vers l'avant que les lignes de force vont se couder. C'est donc en sens inverse de la force magnétique existante que les mises en tension locales vont se produire, abaissant ainsi la tension d'ensemble autour de l'axe du mouvement, jusqu'à ce que, finalement, le granule s'arrête et que la gaine magnétique soit annulée. — Tout est logique (1).

Et voilà notre science fixée, peut-être, sur les lois qui régiraient les mouvements des charges électriques, dans un univers où ces grains s'agrégeraient *pour des raisons d'ordre exclusivement physique*.

Dans un tel monde, par exemple, des planètes électriques n'auraient qu'à tourner sur des orbites pour lancer dans l'espace des rayonnements de période correspondant aux révolutions électroniques... Mais précisément ce n'est pas ainsi que les choses vont se passer, paraît-il, dans les atomes réels : et les physiciens purs auront reçu là, de la part des faits, un sérieux avertissement ! *Un monde supposé exclusivement granulaire, purement physique, ne sera pas même celui des atomes vrais : comment logerait-il, à plus forte raison, les vivants vrais sans être profondément modifié, là où ils sont?*

Il faudra donc compliquer les lois physiques, suivant les

(1) Pour mieux concevoir l'accord des mises en tension locales avec la force magnétique de l'ensemble de la gaine quand la vitesse de la charge est en croissance, et leur rôle antagoniste quand le mouvement se ralentit, utiliser la règle des trois doigts de la main droite.

êtres naturels mis en cause. Il faudra admettre que, dans tout individu effectif, les grains ultimes aient des raisons de se mouvoir que les seules forces d'électricité, de magnétisme, de pesanteur, ne donnent pas. — A individus spéciaux, lois spécifiquement individuelles, de par les activités propres qui sont en eux, qui sont à eux....

Or, ce qui est piquant, c'est que les grains primordiaux, en l'absence desquels l'espace physique lui-même serait sans forces et sans lois, devront être aussi les premiers nés de ces INDIVIDUS SPÉCIAUX, nantis d'activités particulières, ayant, en propre, leurs lois à eux. *Si bien qu'il n'y aurait même pas de Physique sans les forces supraphysiques des grains premiers...* Par ce début, jugeons du reste!

III. — Activités individuelles et êtres propres

L'ACTIVITÉ PROPREMENT INDIVIDUELLE DES GRAINS PREMIERS. — Nous voudrions bien dire, d'abord, de quelle « substance », qui leur soit propre, ces grains sont faits: substance qui les soumette aux lois physiques, tout en leur assurant, dans l'espace physique, une place à part; substance du fait de laquelle, *parce qu'ils sont là*, eux-mêmes suscitent, dans leurs ambiances, les forces de pesanteur, d'électricité, de magnétisme... Impossible! On ne sait d'eux qu'une chose: c'est que sur eux agissent des forces, pour les mouvoir. C'est même à la grandeur de la force à quoi ils donnent prise que l'on évalue la quantité de « charge » qui est en eux. — Définissons-les donc d'après les forces qui les actionnent.

Or, s'il en est ainsi, nous sommes, d'emblée, contraints de leur appliquer une certaine force intime, tout à fait étrangère aux grandes forces physiques, et même *ennemie-née* de ces forces. Cette activité, conservatrice du grain, jouera, dans notre définition, le premier rôle.

Le chevelu des lignes de force qui rayonnent en tous sens autour du grain aurait tôt fait d'écarteler le corpuscule, si quelque force antagoniste n'en retenait en même temps la substance propre... Que cette force de stabilité individuelle

agisse du dehors ou du dedans, peu nous importe: l'essentiel est qu'elle *se tende, elle-même*, pour résister aux forces spatiales de dispersion. — Elle est, elle aussi, force spatiale, l'espace ne s'interrompant à aucun prix, et toute force agissant là où elle est en tension: mais elle est force SPÉCIFIQUE. — Nul ensemble de forces physiques n'en tiendrait lieu [radiations ultra-rapides ou autre chose]: pour cette raison qu'il faut qu'il y ait déjà des grains pour que l'espace soit actif et qu'il soit engendré des rayonnements!... Et puis, de quelconques forces de l'espace physique ne procureraient pas, à un « granule », son individualité déterminée. — Il ne faut pas objecter que nous connaîtrions encore trop mal la loi des forces physiques, tout contre le grain, pour les qualifier de forces de dispersion: si les forces électriques ou analogues ne devaient pas avoir pour effet d'écarteler la substance du granule, *en tirant dessus*, celui-ci n'obéirait pas, en tant que « mobile », à leur action (1).

Du fait de la force spécifiquement conservatrice du granule, voici l'activité individuelle explicitement introduite dans la science... Ce qui nous fait évidemment penser, quoique d'un peu loin, d'un peu bas, que nous aussi avons la nôtre.

Nous n'avons parlé des grains premiers qu'en général et sans distinguer entre leurs signes. — A quoi doivent-ils d'être positifs ou négatifs? On n'en sait rien... Ce qu'il y a de sûr, c'est que la force électrique, tant primaire qu'induite, ne s'y trompe pas. Et pas davantage la force magnétique, qui fait le départ entre la droite et la gauche, à propos des lignes électriques par rapport auxquelles elle se tend [dans une

(1) Le grain électrique fut d'abord, pour M. Abraham, un solide indéformable. Pour qu'il fût *solide*, on y introduisait des forces de liaison... Mais, s'il était indéformable, ces forces n'avaient pas à « travailler »: elles n'étaient pas explicitement des formes d'énergie; on pouvait donc les négliger, tout au moins dans les calculs.

Mais aujourd'hui l'électron de M. Lorentz s'aplatit aux grandes vitesses: d'où la nécessité de faire effectivement travailler la force intime qui le conserve... Alors M. Langevin reconnaît qu'il y aura là une forme propre d'énergie, irréductible aux énergies électrique et magnétique « et d'autre origine qu'elles ». *Loc. cit.*, p. 113.

direction perpendiculaire, à la fois, à ces lignes elles-mêmes et à la trajectoire du granule]. — *Evidemment, forces ambiantes et granules individuels font également partie d'un grand statut primordial, lequel régit physiquement l'espace entier.* — Mais, où « le particulier » reprend ses droits, tout comme en ce qui concerne la force conservatrice de chaque grain, c'est quand il faut constater que le grain positif comprime sa charge électrique beaucoup plus énergiquement que ne le fait son congénère négatif: cela de façon à réduire, d'après la théorie, son diamètre propre à environ la 1800e partie de celui de l'autre... Alors voilà qui va nous enseigner quelque chose de plus sur l'activité individuelle: c'est qu'elle est *élective*, faisant, elle aussi, le départ entre les signes!

Il y a plus important encore, aux yeux du philosophe. Ces grains positifs, en concentrant leur substance électivement, ont travaillé [bien à leur insu] en vue de l'avenir. — En effet, les futurs atomes, dont l'*âge granulaire* ne connaît pas encore les activités individuelles, ont besoin d'avoir un centre fixe: de là cette réduction de diamètre propre au grain positif, faite pour lui procurer une inertie relativement considérable...

Et les atomes spécifiques peuvent surgir.

Activités individuelles dans l'atome. — Nous sommes en possession des grains premiers, constitués en individus spécifiquement actifs. Mais cela ne nous procure point encore les atomes.

Je contemple l'univers des granules... Le supposons-nous immobile, ainsi qu'il conviendrait à quelque sac de noix que nul n'aurait encore secoué du dehors? Alors les grains sont là, toutes forces électrostatiques en équilibre. Le champ magnétique dort. Aucune énergie n'a mis, par force, les charges en mouvement. C'est le sommeil de la mort. — Mais admettons que déjà les grains ont été chassés dans l'espace par un souffle puissant, *venu d'ailleurs*: alors, évidemment, les électrons tourbillonnent autour des inertes centres positifs; mais au hasard... Il ne se forme encore, ni noyaux propres, ni organisations planétaires spécifiques.

Examinons, à part, le noyau et ses planètes.

Noyaux d'atomes.

Passe évidemment pour le noyau d'hydrogène: si c'est bien le grain positif fondamental, nous le tenons. *En soi*, il n'a rien de chimiquement spécifique. — Il ne deviendra « noyau spécial d'hydrogène » que par la façon, propre à l'hydrogène, qu'il aura d'attirer à soi la planète unique qui lui échoit. Voyez plus bas ce qu'il en fait.

Mais, dès l'atome d'hélium, les choses changent! Les grains, à eux seuls, ne nous procureront jamais ce noyau-là. — Pour nous rendre compte de leur impuissance à cet égard, schématisons d'abord le noyau d'hélium en n'y mettant que deux centres positifs, sans électrons [au lieu des quatre grains positifs que deux charges négatives viennent saturer incomplètement].

Physiquement, ces deux grains positifs se repoussent avec violence! Il faut donc qu'ils aient été mis là par force, et tout exprès... Ne dites pas qu'ils se seront rejoints par hasard, sous l'action de forces banales de l'ambiance: car ils auraient fui au plus vite! Il faut qu'une activité spéciale les retienne ainsi, bien serrés l'un contre l'autre.

On pourrait vouloir assimiler cette force de contrainte, et d'arrêt, à celle qui empêchait, tout à l'heure, chaque granule simple d'éclater. Mais la force propre au noyau d'hélium est encore d'un ordre supérieur: elle a été chercher, dans l'espace, deux grains tout formés, qui étaient ennemis-nés, et cela certainement avec un but; car on ne contrecarre pas une loi naturelle sans connaître, par avance, le profit qu'on y aura. Le but était, ici, de former un centre positif à deux charges: afin de maintenir deux planètes négatives dans l'obédience de ce soleil propre d'atome, évidemment.

Et notez que, pour ce faire, la force individualisatrice a « travaillé ». Contre la force électrique, pour en accroître la tension, elle dépensa de l'énergie: où la prit-elle ? Si elle put la « soutirer » aux forces physiques du moment, elle eut donc toute l'initiative de cette paradoxale transformation, que l'univers des granules n'avait certes pas dans son statut consubstantiel, puisqu'on n'y parlait pas encore d'atomes d'hélium!... Autant dire que l'énergie nécessaire vint « d'ail-

leurs », comme l'activité spéciale de contrainte et d'arrêt: *comme l'Idée même du type hélium.* [Idée active, tendant à réaliser son objet propre.]

Mais revenons à l'atome d'hélium réel, ayant quatre centres positifs et deux électrons dans son noyau. — Voilà qui ne nous dispense point d'attribuer une activité spécifiquement formatrice et conservatrice à ce noyau! Il n'est, pas plus que tout à l'heure, en équilibre spontanément et aveuglément mécanique. Tandis qu'il « tire » sur deux planètes négatives, ces astres gravitants « tirent » aussi sur lui pour le disjoindre. Les deux charges positives en excès restent ennemies-nées, comme devant. — Mais cette fois, il y a pis: ou, si l'on préfère, il y a mieux. Constatons que ce noyau complexe *fut organisé électivement.* Pourquoi, en effet, ces deux électrons nucléaires et ces quatre grains positifs, quand deux centres positifs, en tout, auraient suffi? Pourquoi pas trois centres positifs et un seul électron? Et d'ailleurs, répétons-le: pourquoi un atome à deux charges résultantes et deux planètes, quand les grains se seraient si bien accommodés d'errer dans l'espace, n'importe comment ?... *Mais le verrou a été mis*: le noyau d'hélium ne se défera plus. Tel quel, il entrera dans la constitution des atomes radioactifs; tel quel, il résistera aux catastrophes intestines, et se retrouvera pareil à lui-même, à la sortie!

Les considérations relatives à la spécifité du noyau des atomes valent pour n'importe lequel d'entre eux: mais non sans que soit bien noté ce fait que le mérite de la force individuelle ne fait que croître, à mesure que grandit le nombre des charges à comprimer ainsi et à retenir tout exprès dans un espace minuscule. — Et sans doute les atomes les plus lourds sont instables: mais il n'en est que plus extraordinaire qu'ils aient d'abord pris naissance. Et puis, dans ce petit monde, tout, même les pertes d'équilibre, même les explosions, semble un scénario réglé d'avance... Evidemment, dans chaque noyau d'individu, une force y veille, dont c'est le rôle.

Magie pure, dira-t-on, que tout cela ! Science médiévale ! Eh! cette magie, ce n'est pas de l'alchimie: c'est la chimie du

jour. — Et puis elle est inéluctable. Voilà ce qu'on gagne à remplacer des *substances propres*, comme serait la substance-chien, la substance-carbone, la substance-hydrogène, par une ou deux sortes de grains bons à tout faire: *c'est entre les grains communs, dans l'espace où ils baignent, parmi les activités qui animent cet espace, que se réfugie tout ce que les êtres, matériellement composés de ces grains, ont tout de même de spécifiquement substantiel* (1).

Ainsi, il est pour ainsi dire trop aisé de prouver que les noyaux d'atomes portent en eux-mêmes leur très actif architecte et constructeur. — Mais il faut un peu plus raffiner pour ce qui concerne l'organisation planétaire de l'atome.

Planètes d'atomes.

L'atome étant un individu désormais, par le noyau, pourrait fort bien ne s'être rattaché des planètes que physiquement. Si c'était cela, on le dirait sans embarras.

Et c'est bien *cela* aussi sur quoi ont compté les physiciens, quand ils ont mis tout le caractère physico-chimique de l'atome, sans oublier « l'isotopie », sous l'égide du fameux NOMBRE ATOMIQUE: c'est-à-dire quand ils ont fait dépendre toute la danse des électrons du dehors de la quantité nette d'électricité positive faisant « centre fixe », dans le système (2).

(1) De ce que les grains sont unis par des forces spécifiques dans les noyaux d'atomes, il ne faudrait pas conclure qu'on ne pourra jamais parvenir à briser ces noyaux, donc à transmuter les atomes. Pour les atomes radioactifs, le fait est là, dès aujourd'hui. Pour les atomes non radioactifs, mêmes légers, nous tiendrons peut-être le fait demain. [M. Rutherford pense avoir déjà transformé l'azote en hydrogène. Voir l'article de M. Berthoud, page 585, en note.]... Mais, à nous-mêmes, on nous coupe bien la tête : et cela donne naissance à beaucoup d'individus purement chimiques !

Il ne faudrait pas nier davantage que les atomes plus lourds dérivent d'atomes plus légers, hydrogène, hélium ou l'hypothétique *nébulium*. Peu importe par quelles étapes passent les êtres naturels.

(2) Les planètes auraient des raisons excellentes pour être fixées sur leurs orbites par les seules forces physiques... Non seulement la charge nucléaire les attire électriquement, mais elles se repoussent

Mais, si la question du rayonnement a étranglé tant d'espérances comme dans l'œuf, nous n'y sommes pour rien, nous, philosophes. — Sur le sens philosophique de la théorie des ions et des valences, nous aurons peut-être, en revanche, une opinion, presque à nous seuls (1).

Question du rayonnement émis par les électrons annulaires. — Ainsi qu'on l'a fait observer, l'atome ne serait pas

entre elles comme étant de même signe; et puis leurs courses concentriques autour du noyau éveillent tout un champ magnétique, générateur de forces électromotrices secondaires des plus complexes: alors tout cela semblerait bien devoir constituer un équilibre physiquement définitif....

(1) En dehors de toute autre raison savante de soumettre les planètes d'atome à une loi supraphysique, propre à l'atome, nous avons toujours eu l'impression qu'il y aurait, pour un noyau supposé existant, une infinité de façons de capter physiquement des planètes errantes. Ces planètes dussent-elles s'assembler, finalement, en nombre fixe, elles seraient venues là avec n'importe quelle vitesse, et auraient pris place d'abord n'importe où... *fût-ce même sur le noyau !* Dans des conditions si grossières, nul atome spécifique ne se serait fait.

Ne semble-t-il pas qu'on aurait tort d'envisager des atomes censés faits, alors qu'il faudrait se demander *comment ils auraient pris naissance, au hasard, dans une chaotique nébuleuse de grains simples?* Nous avons conclu déjà que, dans ces conditions, il ne serait pas né du tout de noyaux spécifiques: chose évidente... Mais croit-on que des noyaux, même organisés exprès, eussent d'abord pris naissance à eux seuls, quitte à faire ensuite, à des électrons annulaires, une « chasse physique » ? Dès sa formation, un noyau implique des planètes ; cela, *en raison même de la réaction que les planètes exercent sur le noyau.*

L'intérêt de ces discussions sur le monde sans vie est de conduire à employer à son endroit, en les rajeunissant, des arguments qui, appliqués aux « organismes biologiques », sont trop vieux. A propos d'objets quasi neufs, on se reprend ainsi à constater que tout *ensemble individualisé* fonctionne en utilisant la collaboration harmonique de parties qui sont venues là, comme exprès, pour jouer leur rôle dans le concert préconçu... Alors si, dans le paradis des géomètres, Descartes souffre, Aristote le naturaliste tressaille d'aise, d'autant plus heureux de ce regain de jeunesse doctrinale qu'il a conscience d'avoir dit la chose en termes excellents pas mal d'années avant notre ère !

stable, si les planètes lançaient constamment dans l'espace l'immatérielle radiation *du fait seul qu'elles circulent sur des orbites*. Ce qui s'irradie, en effet, c'est de l'énergie. Donc elles en perdent. Leur mouvement devrait peu à peu se ralentir, et elles-mêmes finir par tomber sur le noyau... En fait d'atomes, il n'existerait plus, depuis longtemps, que des magmas, ramassis vagues de grains des deux signes, enchevêtrés.

Ce n'est pas tout: un tel rayonnement serait continu. Or, les raisons théoriques les plus fortes ont fait admettre que le rayonnement ne l'est pas. D'après les idées de Planck, il doit avoir lieu par émission de certains *quanta* spécifiques d'énergie, discontinus: il se ferait par bouffées immatérielles, si l'on peut dire (1).

Il s'agit maintenant de trouver, aux fameux *quanta*, une raison d'être. [Car le savant fait presque autant d'inductions qu'un philosophe.]

Voici l'hypothèse, singulièrement révolutionnaire, de M. Bohr (2).

Les planètes sont liées par des conditions spécifiques leur interdisant de tourner ailleurs que sur telles orbites rigoureusement déterminées, qu'on numérote. Telle planète gravite, à un instant donné, sur l'une de ces orbites. *Tant qu'elle y reste, elle n'irradie point d'énergie:* ce qui contredit l'explication exclusivement physique du rayonnement... Mais quelque force perturbatrice l'en arrache [Quelle force?] Alors, d'un bond, elle passe à l'orbite suivante: *et c'est exclusivement pendant la durée de ce saut qu'est émis le quantum d'énergie!*

Or il paraît que cette hypothèse déconcertante rend parfaitement compte des faits connus, dans les cas simples où ils

(1) Conférence de M. Bauer, dans la série de 1912 déjà citée. Notamment page 132.

On avait même commencé à comparer ces *quanta* d'énergie à des atomes, ou plutôt à des « grains » d'un nouveau genre. Mais des « quantités d'échange » ne sont pas, pensons-nous, des corpuscules, des projectiles! Et l'hypothèse de M. Bohr, dont nous allons parler, aiguille tout autrement la science actuelle.

(2) Beaucoup de détails et de précisions impressionnantes dans l'étude de M. Bertwould, déjà citée, pages 586 et suivantes.

se prêtent au calcul. Ainsi le spectre de l'hydrogène comprend trois séries de lignes: toutes les lignes, dans chacune des séries, sont « expliquées ».

On est parvenu, par ce moyen, à restituer à l'hélium telles raies spectrales attribuées d'abord à l'hydrogène. — Et l'on peut calculer ce qui est irradié par l'atome de l'hélium quand il lui arrive de ne conserver qu'un électron: « ici également la théorie a obtenu un brillant succès », écrit M. Berthoud (1).

Bref, c'est tout un avenir qui s'ouvre devant la science, un peu surprise, mais somme toute bonne personne quand il ne s'agit, croit-elle, que d'hypothèses de science pure.

Mais c'est que, précisément, ce n'est pas cela du tout. Vous l'avez vu: la planète n'aura pas droit au rayonnement dans des cas où pourtant, selon la PHYSIQUE, elle rayonnerait ! Diverses orbites lui seraient assignées, d'après une loi propre à l'atome... Arrachée de l'une par quelque choc fortuit, elle retomberait sur l'autre comme dans un sillon tracé d'avance !... S'il doit en être ainsi, vraiment, nous, philosophes, nous n'avons qu'à enregistrer. Ce n'est plus seulement, à propos d'atome, un individu nucléaire, c'est un individu planétaire qu'on nous donne là: *individu nucléo-planétaire*, par conséquent.

Question de l'ionisation et de la valence.

Pour des raisons électriques, donc PHYSIQUES, l'atome doit posséder autant d'électrons annulaires que son noyau a de centres positifs en excès par rapport aux charges négatives... Un tel atome sera, physiquement, en équilibre. Au surplus, l'atome, si jamais il est intact, *c'est cela même.*

Mais, pour des raisons CHIMIQUES, l'atome perd l'équilibre électrique! Il est alors un « ion », déséquilibré dans un sens

(1) On en est même déjà à la perfectionner (M. Sommerfeld). Ou encore à lui demander d'expliquer la loi de Moseley relative au spectre de haute fréquence, c'est-à-dire au spectre de rayons X qu'émet l'anticathode du tube de Crookes, secouée spécifiquement jusque dans les planètes profondes de ses atomes par le bombardement cathodique. — Question étroitement liée à celle du NOMBRE ATOMIQUE : voir M. SODDY, page 325, et l'appendice de M. LEPAPE, pages 346-350.

ou dans l'autre, selon qu'il a perdu, ou gagné, des « électrons » : ion positif, dans le premier cas : ion négatif, dans le second... Des ions, symétriquement penchés, tombent l'un sur l'autre : et voici faite l'union chimique !

Elle a deux phases. La seconde est physique, puisqu'il s'agit de saturer électriquement des ions contraires. La première ne l'est point, puisqu'on y rompt l'équilibre électrique de l'atome : cette première phase semble être l'effet des tendances intimes de *l'individu* : de ses *instincts* !

Au reste, quand ce sont des atomes de même espèce, *aptes donc à former des ions de même signe*, qui se combinent en une de ces molécules qu'on nomme « simples », rien n'est physique : aucune loi purement électrique ne semble en cause (1).

Pour mieux voir comme l'ionisation est chose spécifique, il n'est que de retourner aux premiers atomes de la Table périodique.

L'hydrogène... Il n'a qu'une seule planète. Elle lui est nécessaire pour être, même, de l'hydrogène. *Et nous avons vu que M. Bohr fixe, à cette planète, des orbites rigoureusement spécifiques*... Eh ! bien, il va consentir à la laisser échapper, parce que voici l'atome chlore, par exemple, qui s'en emparerait volontiers, malgré qu'il n'y ait nul droit, électriquement. — Après quoi l'ion hydrogène tiendra plus fortement à cet ion négatif chlore qu'il ne tenait à la planète qui faisait pourtant la moitié de sa personne !

L'hélium... Tient-il ou ne tient-il pas à ses deux électrons annulaires ? — Il y tient, et fortement, puisque c'est un gaz chimiquement inactif : si inerte, qu'il ne s'unit même pas à un congénère hélium en une molécule biatomique de corps « simple ». C'est là un solitaire, pleinement satisfait de son sort électrique. Et la chose a lieu d'ailleurs de nous surprendre, puisque l'hydrogène, doublet immédiat, pourtant de

(1) Et ces unions simples, doubles, triples, entre atomes de même carbone ? Et ces façons qu'a ce carbone, né éclectique, de sauter d'une ionisation négative à une positive, quand « se substituent » pour lui, à des atomes hydrogène qu'il avait d'abord séduits, des atomes chlore, ou des radicaux oxhydrile ?

grains premiers, ne l'était pas. — Eh! bien, pas du tout: il n'est pas si fort attaché à ses planètes, puisqu'il les a lâchées toutes deux quand, parfois, α, il jaillit de quelque atome radioactif. Mais pourquoi donc, à ce moment-là, n'est-il pas « ion chimique » à deux valences, tout prêt à accueillir deux ions chlore, un ion oxygène ou quelque autre?

Sans compter qu'on nous a parlé tout à l'heure, à l'occasion de la théorie de M. Bohr, de certains autres « ions d'hélium à une charge »: il faut croire que, pour l'hélium, aucun des ions n'a de valence!

Vous voyez bien que ces *mœurs* là sont spécifiques!

Voici d'ailleurs le lithium... Deux de ses trois planètes vont imiter les deux de l'hélium, non point peut-être en s'enfuyant à l'inverse du mode chimique, comme celles-là, mais en tout cas en refusant aussi de faciliter des alliances. — Par contre la troisième y mettra une complaisance parfaite, tout comme le faisait la planète unique de l'hydrogène... Pourtant trois pauvres planètes gravitant autour d'un noyau qui les attire électriquement de même, ne devraient-elles pas avoir même façon de résister, ou de ne résister point, aux appels qui viennent de l'autre bord: de celui où l'on adopte si volontiers les électrons en surnombre?

Sans compter que cette façon qu'on a, sur le côté droit de la Table périodique, de se surcharger d'un, deux, trois, quatre électrons, tout cela pour atteindre à un certain nombre 8 qui n'a rien à faire avec la balance électrique des planètes et du noyau, vraiment, pour de la simple *Physique*, c'est bien louche!

Aussi, croyons-nous, n'en est-ce point.

N'allons pas du moins conclure, au vu de ces difficultés, que la théorie générale de l'atome soit en défaut: il y a de trop remarquables concordances.

Tenez: ceci encore. Les métaux ne peuvent pas être conducteurs du courant sans que des charges négatives libérées circulent dans les interstices de leur substance: et ce sont précisément là des corps fortement électropositifs, dont la théorie veut qu'ils se ionisent en laissant échapper des élec-

trons! — Ainsi le mystère même a sa logique: et c'est en quoi il nous captive.

Ce qui ne serait guère logique, en revanche, ce serait l'interprétation des faits d'atomes, si on la voulait *quand même* purement « physique », de même que celle qu'on tenterait des faits physiques après avoir nié, *quand même*, « l'active individualité » du grain premier...

Or, qui mettrait des négations de cette sorte au-dessus des exigences de la raison, sinon ceux-là qui refusent *absolument* aussi de dresser le vivant, et enfin l'homme, en vraie lumière?

Mais arrêtons-nous, pour aujourd'hui, car ce sont là choses de doctrine générale.

(*A suivre.*) Paul VIGNON.

COMPTES RENDUS

S. Czarnowski. — *Le culte des héros et ses conditions sociales : Saint-Patrick, héros national de l'Irlande.* Un vol. in-8 de 370 pages. Alcan, Paris, 1919.

Le savant ouvrage de M. Czarnowski met en lumière, sur un cas singulier, les relations qui existent entre le culte des héros et l'organisation sociale. L'auteur a entrepris cette enquête sur Saint-Patrick, héros national de l'Irlande, pour « approcher la question de l'autorité sociale, en tant que forme concrète sous laquelle apparaissent les valeurs sociales fondamentales ». Les héros sont en effet une de ces forces, et des plus typiques. Cette étude d'un héros particulier a une portée générale.

Le livre s'ouvre sur une définition provisoire du héros : « Le héros est un homme qui a rituellement conquis, par les mérites de sa vie ou de sa mort, la puissance effective inhérente à un groupe ou à une chose dont il est le représentant et dont il personnifie la valeur sociale fondamentale » (p. 27). Il conclut en ces termes : « Il demeure acquis que le héros est *le représentant élu d'un groupe ou d'une chose* (sociale)... Il incarne le principe même de la constitution du groupe... Par lui le groupe s'affirme en tant que collectivité humaine, en même temps que le héros représente le droit du groupe sur la chose dans laquelle celui-ci voit la garantie de sa stabilité. La notion de héros est la résultante d'une suite de jugements synthétiques qui portent d'une part sur la perception qu'a le groupe de sa propre existence en tant que collectivité humaine, de l'autre sur l'expérience de ce qui constitue pour lui la valeur sociale fondamentale » (p. 329). En établissant que Saint-Patrick est un héros national, M. Czarnowski a fixé un principe de classification des héros : « les héros doivent être distingués les uns des autres *suivant la nature du lien qui unit les membres du groupe* » (p. 329).

M. Czarnowski commence par étudier l'œuvre de Saint-Patrick en Irlande d'après les textes historiques, puis il passe sommairement en revue les textes qui ont propagé sa légende. Il détaille ensuite le caractère mythique de cette légende et ses rapports avec la mythologie irlandaise (les fêtes et le culte des

morts). Il résulte de cette enquête que Saint-Patrick est un héros du même type que les héros irlandais. Or, le type du héros irlandais est déterminé par la constitution sociale de l'Irlande, qui influe à son tour sur la forme du culte et sur l'organisation de l'Eglise irlandaise (chap. V). Ce sont les *filid*, rivaux des druides, qui ont fait alliance avec le christianisme et formé la légende de Saint-Patrick. C'est grâce à eux que Saint-Patrick est devenu le héros national suprême de l'Irlande, celui qui incarne leur unité nationale à travers les vicissitudes de leur histoire, et malgré la dispersion de ses fidèles : le jour de la Saint-Patrick est la fête nationale qui unit une fois par an les Irlandais du monde entier dans une même pensée. « En matière de foi, l'autorité de Patrick prime même l'enseignement officiel de l'Eglise. » Son culte est la source où se retrempe le nationalisme irlandais de tous les temps. Bref, la représentation de Saint-Patrick est la clef de voûte d'un système de notions dont les racines plongent profondément dans l'organisation même de la société gôidélique (chap. VI).

La légende héroïque de Saint-Patrick, avons-nous dit, est formée d'emprunts à la tradition irlandaise, spécialement aux mythes qui ont trait aux fêtes. L'année irlandaise compte quatre grandes fêtes qui ouvrent les saisons, entre lesquelles tombent des fêtes de demi-saisons : la fête de Saint-Patrick, le 17 mars, coïncide avec l'une de ces dernières. Mais sa vie légendaire s'accomplit dans le cycle de l'année, et ses épisodes se passent tous aux dates de fêtes, principalement à Pâques. « La vie de Saint-Patrick est strictement réglée par le calendrier et par l'ordre des fêtes, comme la vie sociale des Irlandais qui, vivant dispersés, sans villes, ne se rassemblaient régulièrement qu'aux fêtes, où se décidaient et s'accomplissaient les actes collectifs. »

La tradition nationale en Irlande, comme en Gaule, avait pour dépositaires attitrés les *filid*, qui formaient un institut national, dont l'organisation était indépendante de celle des tribus et des clans. Les *filid* étaient surtout des poètes qui chantaient aux fêtes le souvenir des héros. Utilisant la rivalité des druides et des *filid*, Patrick sut mettre au service de sa propagande l'organisation de ces derniers, et entrer dans les cadres de la société irlandaise sous l'égide des *filid*. En revanche, les *filid* ont fait de leur saint patron un héros de l'Irlande entière. D'autre part, Patrick a conformé autant que possible l'organisation de son église à la structure de la société dans laquelle il l'implantait.

Les Irlandais constituent une vaste confédération de clans, *tuatha*, divisés en familles agnatiques, *fine*, et groupés en tribus, *mor-tuatha*, qui sont des clans plus grands, dont la réunion en nombres fixes formait des royaumes groupés sous l'égide du grand roi de Tara. Les cadres de l'Eglise irlandaise reproduisent ceux de cette société : les diocèses correspondent aux clans; les communautés monastiques aux groupes d'agnats (*fine*), etc. Dans la religion d'une pareille société, le culte des héros (parents et ancêtres-chefs) devait tenir la place principale. Les familles agnatiques, clans, tribus et royaumes de l'Irlande se définissaient par rapport à des personnages qui étaient leurs types idéaux, leurs emblèmes personnels, leurs dieux et leurs ancêtres : en un mot les héros.

De l'histoire de Saint-Patrick, M. Czarnowski tire légitimement l'existence d'une relation entre les héros et les structures sociales, et entre la hiérarchie des héros et la hiérarchie de ces structures (héros *nationaux* — héros *territoriaux et locaux*). Sa démonstration sur un cas topique confirme une vue sociologique jetée en passant par Wundt, et complète les études de d'Arbois de Jubainville sur la société celtique. C'est une acquisition notable pour la science des sociétés et pour la théorie du héros. En même temps, le livre de M. Czarnowski, sans le chercher, éclaire la question irlandaise et l'organisation des *sinn-feiners*, bien qu'il reste strictement sur le terrain historique, philologique et hagiographique.

Car Patrick est non seulement un héros, mais encore un saint. A la fin de son étude, M. Czarnowski examine brièvement la question des rapports entre les héros et les saints, en utilisant surtout les données de E. Lucius : *Die Anfænge der Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904. Bornons-nous à résumer ses thèses, sans commentaires. A première vue, très peu parmi les types de saints paraissent comparables à Saint-Patrick. Non que le culte des saints, pris dans son ensemble, ne soit issu, pour une bonne part, des cultes héroïques de l'antiquité païenne. Mais, quand des thèmes légendaires entrent dans la composition des légendes hagiographiques (dans beaucoup de récits hagiographiques ces sortes de thèmes sont accessoires ou font entièrement défaut), ils sont dégagés des représentations particulières à certaines sociétés qui se sont exprimées dans les types divers de héros épiques. Les saints sont des héros *à caractère théologique et moral* : ils représentent la tradition de l'Eglise

en opposition avec la tradition populaire épique. Ce sont des héros historiques ou littéraires. « *L'hagiographie a fini par prendre dans la vie intellectuelle des sociétés chrétiennes une place analogue à celle qui revenait autrefois à l'épopée.* L'analogie est même plus étroite, l'hagiographie a comme l'épopée une tendance à la formation de cycles. Seulement, tandis que la poésie épique est l'expression immédiate d'une certaine société, l'*hagiographie a un caractère universaliste* » (p. 319). — « Les *vies* des saints ne sont pas les chansons de gestes de la chrétienté antique. Elles en sont le roman-feuilleton » (p. 319). En effet, l'épopée était depuis longtemps une chose morte dans le monde gréco-romain quand le christianisme fit son apparition. Une littérature nouvelle, à la fois plus individualiste et plus internationale, avait remplacé les légendes épiques; le roman populaire, surtout le roman d'aventures (Cf. les *Métamorphoses* d'Apulée) arrivait alors à son plein développement. C'est de cette littérature que procède l'hagiographie chrétienne. Les hagiographes sont élèves des rhéteurs, et leurs lecteurs se recrutent avant tout dans la population urbaine (la première qui eût été christianisée, qui s'oppose aux *pagani*. Aussi voyons-nous apparaître un type de saint qui est un héros de la population urbaine romaine (l'évêque protecteur de la cité). Les types de saints, comme les types de héros, reflètent un état social déterminé (martyrs qui incarnent les premières communautés chrétiennes, vierges, ascètes, moines, etc.). Les divers types de saints reflètent autant d'états sociaux divers, ils correspondent à des groupes définis de fidèles dont ils représentent l'idéal.

Le livre de M. Czarnowski, qui fait partie des *Travaux de l'Année sociologique*, publiés sous la direction de M. E. Durkheim, est une manifestation de la vie posthume de l'école durkheimienne. A cet égard, il mérite un examen attentif: dans quelle mesure M. Czarnowski est-il resté fidèle à l'esprit et à la méthode du fondateur de cette école ? On sait que Durkheim avait réussi à grouper autour de lui une équipe de collaborateurs qui occupent tous, à l'heure actuelle, des chaires importantes dans l'Université. Au premier rang de ceux-ci, il faut citer MM. Hubert et Mauss, des professionnels de l'histoire des religions ou de la sociologie religieuse. Ils ont publié en commun des *Mélanges d'histoire des religions* précédés d'une *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, un

Mémoire sur la magie, une étude sur la *Nature et la fonction du sacrifice*. Personnellement, M. Hubert a écrit l'*Introduction* du gros *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye (traduction française, 1904). M. Hubert, qui est directeur adjoint à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, a écrit pour le livre de M. Czarnowski une volumineuse préface de 94 pages.

Après avoir souligné l'intérêt et la portée de l'étude de M. Czarnowski, indiqué la différence qui existe entre l'histoire et la sociologie, ainsi que la méthode qui convient à cette dernière, M. Hubert résume les principales thèses du livre que nous avons analysé brièvement. Puis il essaie de formuler une *théorie générale de l'héroïsation :* « Nous essaierons, dit-il, de trouver en fonction et en formation les mythes héroïques et les héros dans les pratiques religieuses, dans les rites, aux points où se croisent la représentation et l'action » (p. XXXVIII). Il confronte successivement les héros avec les dieux et les génies, l'idée de héros avec l'idée de sacrifice, de rite festival, de drame religieux, de culte des morts, de mythe fonctionnel, etc., pour aboutir à cette conclusion : « *Le héros est une formation mythologique*... Les types de héros se développent dans la mythologie quand elle tourne à la légende... Les héros sont des divinités *à la mesure des sociétés qui ne sont pas très vastes.* » Ce sont des « symboles de fonctions et de caractères sociaux ». Les principaux éléments des cultes et des légendes de héros sont « l'élément funéraire et l'élément épico-dramatique » (pp. XC et XCI). Au cours de sa recherche, M. Hubert pose l'inévitable question : « M. Czarnowski nous conduit à considérer le héros comme le symbole ou l'emblème vivant d'une société définie. M. Durkheim a exprimé sous cette forme la relation sociologique des totems aux clans. La relation des tuatha irlandaises et de leurs héros est semblable et doit s'exprimer de même » (p. XXXIII). Les héros seraient-ils donc des totems ? Le totem est la « tarte à la crème » de l'école durkheimienne : si on pouvait réduire le héros au totem, on aurait atteint le summum de la science du héros. Malheureusement, M. Czarnowski a énuméré en appendice les faits qui pourraient suggérer l'hypothèse d'un totémisme celtique, et plus particulièrement gôidélique; et il conclut de leur examen : « en somme, il peut y avoir eu des totems en Irlande. Il n'en subsiste point de traces certaines » (p. 333). M. Hubert est bien forcé de se rallier à cette conclusion prudente; et il clot sa préface sur un vœu mélancolique : « On

parlera *peut-être* du clan héroïque comme on parle du clan totémique. Sur les rapports de l'un à l'autre, je souhaite que d'autres nous renseignent... » (p. XCIV). Le dogme de l'école durkheimienne, la religion du totem, ne sort donc pas indemne de l'enquête de M. Czarnowski. Il est vrai que M. Hubert a éprouvé bien des satisfactions personnelles en lisant l'étude qu'il a inspirée et préfacée. N'a-t-il pas dû tressaillir d'aise en lisant des formules comme celles-ci : « Dans la représentation du héros irlandais, l'idée du temps sacré l'emporte sur celle de lien sacré dans une mesure que nous n'observons dans aucune des sociétés à base territoriale... La fête est le seul moment où la société prend conscience de son existence en tant que groupe, et avec d'autant plus d'intensité que le contact entre ses membres est moindre dans les intervalles » (p. 329). Mais ces formules n'ont rien de spécifiquement durkheimien.

Quand on lit la préface de M. Hubert après le livre de M Czarnowski (c'est l'ordre que je conseille de suivre), on ne peut manquer d'être frappé par l'opposition qui règne entre la méthode et même l'esprit des deux auteurs. M. Czarnowski a écrit une monographie solide, minutieuse et circonstanciée, d'un cas isolé que M. Hubert qualifie, on ne sait trop pourquoi, de « crucial ». Toujours est-il que son étude est du type de celles que recommandait Cl. Bernard : les monographies d'où l'idée générale sort comme naturellement, et du fait même qu'elles sont poussées. Aussi M. Czarnowski aboutit-il à des conclusions précises et fermes qui jettent une vive lumière sur le problème posé. C'est vraiment une étude en profondeur, qui fait songer aux meilleures monographies d'une école que Durkheim méprisait et qui, malgré ses défauts, a mis au jour des résultats remarquables : je veux parler de la *science sociale*. Au contraire, le travail préliminaire de M. Hubert s'étale en surface : utilisant la méthode comparative — qui doit être maniée avec une extrême prudence — il nous promène à travers les sociétés les plus disparates et circule à travers les concepts les plus hétérogènes. Son procédé est purement dialectique : il lui manque les fermes assises que fournit un cas typique étudié dans son milieu natif. Si l'on retranche sa connaissance de la littérature du sujet, on ne voit pas bien ce qu'il ajoute à la thèse de M. Czarnowski; on constate plutôt qu'il tend à la noyer dans un ensemble de considérations vagues. Sans parler de son style fatigant et bizarre, il excelle à manier la thèse et l'antithèse,

retranchant d'une main ce qu'il accorde de l'autre, s'appliquant à doser des nuances, exprimant tour à tour des opinions évanescentes et presque contradictoires. M. Hubert est certainement un érudit : est-il un savant ? J'avoue que certaines de ses pages me font songer — *mutatis mutandis* — aux discours de réunion publique dans lesquels l'orateur s'applique à ne mécontenter personne et à contenter tout le monde. Il serait difficile qu'il en fût autrement quand on se sert d'une méthode aussi incertaine que la méthode comparative : elle est déjà d'un emploi délicat en biologie, elle est d'un maniement plus délicat encore en psychologie; en sociologie, elle est maîtresse d'obscurité et d'erreur, car elle ne saisit que les sommets des choses vidées de toute leur substance. Peut-on sérieusement comparer la nageoire du poisson, la patte de l'insecte et le pied du quadrupède ? En tous cas, de leur comparaison ne sortira pas une théorie de la marche. En psychologie, l'étude d'une fonction chez un individu résulte de la connaissance de l'individu tout entier : il y a longtemps que P. Janet insiste sur la nécessité d'étudier minutieusement les sujets sur lesquels on expérimente ou dont la maladie offre des phénomènes curieux. La méthode des enquêtes anonymes, des questionnaires, des tests, bref tous les procédés statistiques n'ont donné que des déceptions ou des résultats bruts sans portée scientifique : ils peuvent mettre sur la voie d'un problème, ils n'en résolvent aucun. Transportée dans le domaine social, la méthode comparative est moins féconde encore qu'en zoologie ou en psychologie, à cause de la complexité croissante des phénomènes et de la multiplicité de leurs relations. On ne comprend vraiment un fait social qu'en le rattachant à tous les autres faits qui le conditionnent *dans son milieu*. En passant arbitrairement d'un milieu dans un autre, au gré des informations (de valeur très inégale) fournies soit par des observateurs, soit par des érudits, surtout si on met toutes les ressemblances sur le même plan, si on confond à chaque instant les *analogies* et les *homologies*, on risque de brouiller tout. Ou plutôt on est amené à substituer une philosophie conceptuelle, une doctrine métaphysique à l'explication des faits sociaux. C'est ce qui est arrivé à Durkheim, dont le persévérant effort a abouti à une nouvelle théorie de la connaissance fondée sur les représentations collectives (1). Et je ne parle pas des préjugés religieux qui vicient ses recherches et

(1) Cf. les réserves que M. H. Beer formule dans la *Synthèse en histoire*.

celles de ses disciples. Son école est engagée dans une impasse : ou je me trompe fort, ou elle ne durera pas au delà de l'existence de ses représentants actuels, et encore ! On a suffisamment rendu hommage aux qualités des travaux parus dans l'*Année sociologique :* il y a là un recueil d'informations érudites dues à des spécialistes, dont on chercherait vainement ailleurs l'équivalent. Chacun peut en faire son profit. Mais Durkheim n'a pas engagé la sociologie dans la voie qui mène à la science positive. Dans la mesure où ils sont positifs, c'est-à-dire où ils peuvent servir de base à des progrès ultérieurs, des travaux comme celui de M. Czarnowski, dont il faut louer la probité scientifique, s'écartent de la tradition du maître, encore qu'ils lui doivent quelque chose. Car tout n'est pas à rejeter dans les règles de la méthode sociologique énoncées par Durkheim : le difficile est d'appliquer les meilleures d'entre elles sans parti pris.

F. Mentré.

P.-S. — Je n'ai pas la compétence nécessaire pour discuter certaines assertions érudites de M. Czarnowski, mais on se méprendrait sur ma pensée si on croyait que je partage ses opinions.

Dr L. Murat et **Dr P. Murat.** — *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Les merveilles du monde animal.* Un vol. in-16, 390 pages. Téqui, Paris, 1919.

Les auteurs poursuivent la publication des ouvrages qu'ils ont entrepris de consacrer aux Merveilles de la Nature, avec l'intention de faire ressortir toute la finalité qui éclate soit dans le Firmament, l'Atome et le Monde végétal, soit dans le corps humain, soit, comme c'est plus spécialement le cas cette fois, dans les mœurs et particularités anatomiques et physiologiques des animaux. Les découvertes récentes en entomologie, ornithologie, ichtyologie, etc..., sont clairement exposées, dans un style très attachant. Aux organes remarquables correspondent toujours des instincts providentiels, à défaut desquels l'animal ne saurait que faire des outils normaux mis à sa disposition : voilà ce qu'il ne faut pas se lasser de montrer aux lecteurs de bonne volonté, que les particularités organiques, que la science vitale des insectes, des oiseaux, et de tant d'autres, ne cesseront jamais de passionner.

Il a semblé nécessaire aux auteurs d'aller faire une récolte complémentaire de faits plus rares peut-être dans les mémoires originaux, et c'est pourquoi ils annoncent un prochain volume, qui, sous ce titre : *Harmonies générales, physiques et biologiques*, ne rendra pas moins de service que ses devanciers.

P. V.

Joseph Souilhé, docteur ès lettres. — *Etude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon.* Un vol. de XII et 192 pages, avec index et tableau récapitulatif. Alcan, Paris, 1919.

Rien ne pouvait m'être plus agréable que de rentrer dans la philosophie grecque par les thèses de doctorat de M. Souilhé. La thèse, dite secondaire, est elle-même une contribution très importante à l'histoire de la philosophie platonicienne et un guide excellent pour l'intelligence de l'aristotélisme.

Trois chapitres : I. Le Terme δύναμις avant Platon. — II. La δύναμις dans les Dialogues. — III. Rapports entre la δύναμις platonicienne et la δύναμις aristotélicienne.

Le terme δύναμις « est un des plus importants et des plus riches de la philosophie grecque. Ce terme devient chez Aristote le support de la théorie fondamentale de la puissance, mais c'est chez Platon que sa signification philosophique se fixe rigoureusement et définitivement... Son histoire à travers les diverses manifestations de la vie intellectuelle grecque, depuis les premiers monuments littéraires connus, permettra de préciser dans quelles lignes, suivant quelles directions, Platon a développé l'emploi du mot et comment il a pu le transposer... Un dernier chapitre comparera l'utilisation du terme chez Platon et chez Aristote pour déterminer le point précis où le Stagirite se sépare de son maître » (p. XII).

« Relativement peu employé dans les premiers monuments de la littérature grecque... (le terme δύναμις se trouve quatre fois dans l'*Iliade*, cinq fois dans l'*Odyssée*), avec le sens de *pouvoir*, puissance,, mais l'idée semble exclusivement restreinte à la force physique, la force des bras ou des armes. » (P. 1.) Les modifications qu'éprouvera cette signification primitive dans le langage courant attique « ne constituent pas une transformation radicale du terme » et se justifient « par l'évolution toute naturelle de la pensée » (p. 3). Hérodote, Thucydide, Aristo-

phane, Xénophon, Andocide, Lysias, Eschine, Démosthène (p. 4-21) « se contentent de déterminer et d'étendre l'idée homérique de *pouvoir* ou de *puissance*. » (P. 4). Ce sens très général n'est, par contre, représenté, dans les fragments des philosophes qui précèdent Platon, que par « un extrait de Melissos et deux textes de Démocrite. » (p. 21-22.)

L'élaboration du vocabulaire scientifique s'est faite chez les premiers *mathématiciens*, où le terme δύναμις a le sens de « propriété fondamentale ou distinctive » (p. 23-31). *Médecins et sophistes* « s'emparant de la signification nouvelle et l'unissant au concept primitif de *force*, ont préparé la fixation philosophique du terme » (p. 28). Cette terminologie scientifique, qui ne s'introduit qu'une ou deux fois et à titre exceptionnel dans la langue de Xénophon (p. 4-10), est établie, par M. Souilhé, sur un dépouillement consciencieux et complet de la collection hippocratique (p. 32-57) et des œuvres de deux rhéteurs éminemment représentatifs, Gorgias et Isocrate (p. 57-70). Chez les médecins « le terme δύναμις désigne la propriété caractéristique des corps, leur côté extérieur et sensible, celui qui permet de les déterminer et de les spécifier. Grâce à la δύναμις, la φύσις mystérieuse, l'εἶδος substantiel ou élément primordial, se fait connaître, et se fait connaître par son action... Aussi parfois (entre les deux mots φύσις et δύναμις), la nuance de sens est imperceptible... et la synonymie presque parfaite. Il ne faut pourtant pas oublier la distinction qui les sépare et que les textes laissent généralement entrevoir » (p. 56). Chez les sophistes, spécialement chez Isocrate, « la δύναμις... reste la *propriété caractéristique* des êtres, surtout l'*action* particulière qui les spécifie, l'*effet* propre qu'ils réalisent et qui aide à déterminer leur nature. Parfois aussi une certaine confusion semble s'établir entre φύσις et δύναμις. Ainsi s'expliquerait ce fait que les objets eux-mêmes dans leur ensemble, par exemple les arts, les sciences, s'appellent des δύναμεις. On ne distingue pas entre ce qu'ils sont et ce qu'ils produisent » (p. 70).

Un inventaire complet des textes (p. 71-148), une double classification des divers emplois du terme δύναμις au sens non philosophique et, naturellement, surtout au sens philosophique (p. 148-168), tel est le riche contenu que nous offre le second chapitre de M. Souilhé. Riche en textes, non pas simplement et brutalement enfilés bout à bout, mais analysés, discutés, commentés. Un texte du *Charmide* pose la question, que Platon incline à résoudre affirmativement et que pourtant il laisse

ouverte : « toutes les δύναμεις, toutes les propriétés sont-elles essentiellement des êtres relatifs ? » (p. 73-75). Les textes des derniers dialogues surtout, depuis le *Théetète* aux *Lois* en passant par *Parménide, Sophiste, Politique, Timée,* exigent une discussion parfois textuelle, le plus souvent doctrinale, tant ces dialogues sont chargés à la fois d'un contenu philosophique difficilement épuisable et, il faut le dire, de commentaires et d'interprétations modernes qui seraient souvent de nature à en masquer le sens naturel et droit. M. Souilhé a su éviter, dans ce long examen de textes dont plusieurs ont si souvent servi dans les discussions récentes, le danger qu'il y aurait, soit à « ignorer » les commentaires en lutte, soit à ne lire Platon qu'à travers leur réfraction troublante. C'est d'une lecture directe, qu'on sent approfondie et familière, qu'il dégage sa classification des sens platoniciens de la δύναμις. « Au sens philosophique, la δύναμις platonicienne peut se définir : la propriété ou la qualité révélatrice de l'être. Cette propriété se manifeste sous quelqu'un de ces deux aspects : elle est soit une activité, ou un principe d'action, ou un principe de passivité, de résistance. Mais par l'un ou l'autre de ces aspects, parfois, à différents points de vue, par les deux, elle dévoile la nature intime et cachée des êtres; bien plus, elle distingue entre elles les essences. La δύναμις permet donc de donner à chacun des ὄντα un nom conforme à sa constitution particulière, et, en même temps, elle les place dans des groupes séparés, réalisant ainsi la spécification qui supprime toute confusion possible. En un mot, elle est à la fois principe de connaissance et de diversité. » (P. 149.) Si la propriété « dévoile la nature intime et cachée » de l'être, la δύναμις n'en reste pas moins distincte de l'οὐσία. Les deux termes « se commandent de telle sorte que l'un suit naturellement l'autre.. La propriété découle immédiatement de l'être, participe à son évolution, à ses vicissitudes, et c'est ainsi qu'à tout changement de nature correspond un changement de δύναμις (p. 157). Si les relations sont tellement étroites entre l'être et ses propriétés, on comprendra qu'il soit facile de définir la φύσις par la δύναμις, ce qui est caché par ce qui est manifeste, et dans des cas où la rigueur des expressions est moins requise, d'employer δύναμις dans un sens presque synonyme de φύσις » (p. 158). Mais ni ces textes mêmes où l'on définit les natures diverses par leurs actions et leurs passions, ni des emplois périphrastiques comme la δύναμις de la cause ou du plaisir (Philèbe, 30 D., 44 C, 67 A) la δύναμις des paupières, du feu, de la bouche (Timée, 45 E, 64 C, 75 D), ne sont

« décisifs pour affirmer absolument l'identité totale de la δύναμις et de l'οὐσία. Là, au contraire, où Platon s'exprime avec plus de rigueur et de façon plus explicite, il a soin de distinguer les deux notions, tout en montrant dans l'une le fondement de l'autre. » (P. 159-160.)

Principe fondamental « de détermination et de spécification » des êtres, la δύναμις en arrive aussi, au V° livre de la République. à recouvrir « à la fois ce que nous comprenons aujourd'hui sous le nom de *sens* et de *facultés* » (p. 164). Mais, ni dans la *République* ni dans *Théetète,* on ne trouve soit la distinction clairement faite entre organe et faculté soit une classification rigoureuse des facultés.

Après avoir ainsi constaté « l'utilisation technique par Platon du terme δύναμις et la transposition dans l'ordre philosophique d'idées courantes chez les physiciens et les sophistes grecs », M. Souilhé étudie « les rapports qui rattachent entre elles les deux notions platonicienne et aristotélicienne de la δύναμις » (p. 169 à 186). Aristote d'abord « prolonge Platon » : « la δύναμις se définit la propriété caractéristique de l'être, le principe source d'action, source de modification, source de résistance » (p. 172). Un doute soulevé par Platon est résolu : « la δύναμις est un être orienté par nature πρὸς ἄλλο, donc est purement relative (p. 173-175). La δύναμις étant définie comme un principe de l'être, « le terme se trouve souvent uni à ἀρχή et parfois même avec une signification sensiblement identique » (p. 175). Naturellement le terme δύναμις est souvent « en relation avec les notions de εἶδος, de μόρφη, de λόγος et surtout de φύσις (p. 177)... Tout en conservant la distinction de la nature et de ses propriétés, Aristote, comme Platon, rapproche parfois les deux idées, au point de les confondre en apparence, là surtout où on ne doit point préciser ces notions » (p. 182). Mais Aristote « dépasse » Platon tout en le prolongeant. Le *Théetète* lui fournissait déjà, au moins comme ébauche, la distinction de l'acte et de la puissance. Aristote creusera cette distinction et l'idée d'acte « sera le point de départ d'une compréhension plus complète de la puissance... la δύναμις est comme une direction suivant laquelle s'effectuera la réalité, elle reste engagée dans la substance comme une force, non capricieuse et livrée au hasard, mais ordonnée suivant un certain sens et un mouvement donné, et elle explique le développement et la nature de l'acte. On peut définir la δύναμις, la possibilité d'être d'une façon déterminée » (p. 183-186).

J'ai essayé, dans cette analyse, de laisser le plus possible

parler l'auteur et mon travail n'est qu'un centon. Je m'empresse de dire que, même ainsi faite ou peut-être parce qu'ainsi faite, mon analyse laisse de côté beaucoup d'idées intéressantes et de suggestions fécondes. A cette analyse je joindrai au moins une observation.

J'ai pu l'écrire tout entière, et, je crois, fidèle en son essence, sans faire la moindre allusion à la fameuse théorie des Idées-Ames « qui aurait, affirme-t-on, son point de départ dans le *Sophiste* et caractériserait l'enseignement désormais transformé de Platon vieillissant » (p. 189). Ce n'est pas que je ne sois très heureux de voir cette enquête si complète et si consciencieuse sur les emplois du terme δύναμις avant Platon et chez Platon corroborer une thèse que j'ai soutenue jadis avec, au moins, la force d'une conviction qui n'a pas changé. Mais c'est que la théorie de la δύναμις chez Platon pourrait s'écrire tout entière, sans, je crois, aucune perte pour la doctrine positive et pour ses relations avec la doctrine aristotélicienne, même si nous n'avions pas le *Sophiste*. Le dialogue a son importance ailleurs et la fameuse « définition » n'apporte aucun élément essentiellement nouveau à la théorie platonicienne de la puissance, telle que nous la révèlent les autres dialogues. Cette définition de l'être par la δύναμις, même si elle n'était pas, dans le *Sophiste*, déclarée provisoire, ne ferait que ramasser, sous une forme plus concise, les rapports étroits de dépendance entre φυσις et δύναμις si clairement établis par M. Souilhé pour les autres dialogues. Même alors M. Souilhé aurait le droit de maintenir son excellente formule (p. 189) : « On ne peut pas dire : l'être *est* δύναμις mais l'être *a* δύναμις. » C'est que résumer la *nature* ou *l'être* en sa propriété déterminante et caractéristique n'est, pas plus pour Platon que pour Aristote, supprimer toute distinction entre la détermination et son substrat (voir p. 180 et suiv.). Traduire une telle subsomption de l'être sous sa δύναμις par « une doctrine énergétique de l'être absolu » serait, même alors, non seulement transposer en une formule moderne tout à fait abusive, mais transformer et déformer la pensée platonicienne. Plus abusive encore apparaît une telle traduction si, comme le rappelle excellemment M. Souilhé (p. 155-189), la définition du *Sophiste* n'est que polémique et provisoire. Enfin le coup de grâce est donné, je l'espère, à ces généralisations déformantes et le pivot révélé trop mince et trop fragile sur lequel on a prétendu équilibrer de si grandioses constructions, si on réintègre le *Sophiste* en sa place, comme un anneau parmi d'autres

dans la chaîne des dialogues. C'est ce qu'a fait toute l'enquête de M. Souilhé, dont le résultat se résume en cette phrase excellente : « un examen minutieux des textes soit antérieurs, soit postérieurs à ce dialogue, ne révèle aucune trace de synonymie entre ces termes » de δύναμις et d'οὐσία (p. 189). Et la prétendue causalité efficiente des Idées n'a pas de meilleure fortune. Dans aucun des passages qui pourraient lui paraître le moins défavorables « la δύναμις ne signifie une action quelconque des idées, supposant en elles mouvement et vie, mais elle désigne simplement le point de vue particulier qui, dans les différentes relations, manifeste leur essence » (p. 190).

Si j'ai rejeté ce problème particulier à la fin de mon analyse, ce n'est ni pour diminuer, à ce point de vue, la contribution propre de M. Souilhé ni pour me faire gloire du surplus de certitude dont elle corrobore mes anciennes conclusions. C'est pour que l'on voie bien que la portée de la thèse de M. Souilhé comme de toute étude d'ensemble sur la δύναμις dans Platon dépasse absolument ce problème particulier, imposé, passagèrement, il faut l'espérer, à la critique platonicienne par des généralisations hâtives. M. Souilhé a très bien senti lui-même et excellemment montré que le résultat de son étude était de rétablir la continuité entre le platonisme et l'aristotélisme. Après sa thèse sur la δύναμις, sa voie est tracée dans la recherche des nombreux « autres points » où l'enseignement d'Aristote « prolonge la pensée toujours infiniment féconde » de son vieux maître (p. 186).

Mais, encore que mon compte rendu soit déjà un peu long, je ne quitterai pas M. Souilhé sans avoir relevé, dans la masse de textes que nous apporte sa thèse, quelques détails où peuvent se nouer des recherches utiles pour l'explication de la terminologie platonicienne et l'histoire de la pensée grecque.

M. Souilhé a noté (p. 21) un texte de Mélissos où « le terme δύναμις est employé au sens très général de *force* ou de *puissance* » (Diels, 187, 19). D'autre part il a noté, pour une première fois, à propos d'un texte de *La vieille médecine* (Kühlewein, p. 4, 22) « le rapprochement de φύσις et de δύναμις que nous constaterons en maints autres textes de la collection hippocratique » (p. 32). Je crois qu'il y aurait profit à consacrer une étude particulière au couple φύσις τε καὶ δύναμις et à ses équivalents ou substituts. On relèverait les nombreux cas de εἶδος τε καὶ δύναμις, ἰδέα τε καὶ δύναμις et l'on verrait que, comme εἶδος, δύναμις aussi a ses équivalents et ses substituts. On y gagnerait déjà de rattacher,

ne fût-ce que comme illustration, aux textes étudiés par M. Souilhé, la suite même du fragment 7 de Mélissos, contre lequel M. Souilhé a très bien vu que polémique l'auteur du *De Natura Hominis* (p. 39, note 1). Dans la formule, qu'il faut lire (en s'aidant des suggestions de GOMPERZ et DIELS) : « φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἴδια εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα », ἰσχύς est un substitut de δύναμις. Comparer *Vieille médecine* (KÜHLEWEIN, p. 14, 19) : ὧν ἕκαστον ἰδίην δύναμιν καὶ φύσιν ἔχει, très bien traduit, d'ailleurs, par M. Souilhé (p. 32 et 33).

On s'attarderait peut-être aussi sur l'absence curieuse du terme δύναμις, non seulement chez Anaxagore, mais aussi chez Empédocle, Diogène, par qui devraient avoir passé à la médecine, selon M. Taylor, avec les doctrines pythagorisantes, les notions scientifiques exprimées par εἶδος, ἰδέα, μορφή. Nos inductions devancent parfois l'achèvement de l'enquête expérimentale. Afin de pouvoir juger si certaines conclusions très larges de M. Taylor ne font pas seulement que devancer la réponse définitive des faits, il faudrait avant tout achever son enquête, et je crois que le travail de plusieurs est pour cela nécessaire. Une enquête qui ne se bornerait pas à constater, mais chercherait à expliquer et les présences et les absences et les variations de cette terminologie platonicienne dans la science et la philosophie antésocratiques serait infiniment fructueuse à bien des points de vue et nous permettrait, surtout, de faire les distinctions indispensables dans ces très graves questions de filiation des doctrines. A de telles enquêtes, la thèse de M. Souilhé offre, non seulement un excellent modèle, mais aussi d'utiles points d'attache.

A. DIÈS.

Joseph Souilhé, docteur ès lettres. — *La Notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Un vol. in-8, 276 p., avec index. — Collection historique des Grands Philosophes. Alcan, Paris, 1919.

M. Souilhé a le choix heureux. Que la notion d'*intermédiaire* soit une notion féconde et l'un des termes vraiment universels dont l'étude permet d'éclairer toute la philosophie des dialogues platoniciens, la preuve en est, à première vue, dans l'étendue et la construction extérieure de la présente thèse. Celle-ci constitue, en effet, comme un manuel abrégé du platonisme. Après

une première partie, qui étudie la notion d'intermédiaire avant Platon et détermine son sens général dans les dialogues (p. 9-72), M. Souilhé passe en revue les applications philosophiques de la notion d'intermédiaire : applications psychologiques (76-116), applications morales (117-142), applications politiques (170-203), applications métaphysiques (204-242). Vouloir suivre pas à pas cette thèse pour en analyser le contenu serait vouloir résumer presque toute la philosophie platonicienne. On peut essayer pourtant d'en indiquer la marche générale en s'arrêtant, plus à loisir, à quelques tournants.

Le μηδὲν ἄγαν est, « semble-t-il, la première notion de la sagesse grecque que nous puissions saisir dans son origine. Elle a sa racine dans le sentiment d'infériorité vis-à-vis des dieux et de crainte de la douleur, si l'on vient à outrepasser les frontières de sa condition. La formule μηδὲν ἄγαν va devenir un lieu commun pour les premiers moralistes, et les termes μέσος ou μέτριος ou μέτρον en seront les synonymes » (p. 11). Cette notion morale, dépouillée peut-être « du concept de crainte qu'elle revêt à l'origine, se conservera à peu près uniforme et invariable chez tous les moralistes. Aussi les expressions μεταξύ, μέσος, μέτριος, se trouvaient déjà à la disposition des premiers savants de l'Ionie qui les utilisaient en des sens différents du sens moral ». C'est surtout par le pythagorisme que la notion d'intermédiaire reçoit son application cosmogonique, issue, chez eux, des théories musicale et mathématique des proportions et de l'harmonie. Je suis heureux de voir, pourtant, que M. Souilhé résiste à la tentation, un peu trop actuelle, de chercher, dans les doctrines, si difficiles à dater, du pythagorisme, la source unique des développements postérieurs de la science théorique ou pratique. « Médecins et philosophes, à l'exemple peut-être des pythagoriciens eux-mêmes, transportent les doctrines de la proportion pour les appliquer à la physiologie et à la morale. Il faut pourtant se garder de croire à une dépendance exclusive. Les nouveaux systèmes naturalistes ou éthiques sont redevables d'un grand nombre d'idées aux Ioniens, surtout à Héraclite ; de plus, l'influence des anciens moralistes est toujours sensible... » (p. 30). Chez les médecins, théorie des climats et théorie des tempéraments se rejoignent dans les notions de mélange et de mesure : « La mesure est condition de santé, et la mesure ne peut exister, grâce à la proportion des mélanges, que dans les régions intermédiaires » (p. 32). La grande préoccupation de l'école hippocratique sera de « déterminer le καιρός, c'est-à-dire

le juste milieu, le point précis où se rencontrent et s'unissent les contraires, le déterminer, non pas d'une façon vague et approximative, mais aussi scientifique que possible » (p. 35). La théorie du vide, l'intervalle, « le lieu où, grâce à certains auxiliaires, μεταξύ, communiquent des êtres divers et séparés les uns des autres », était « préparée » par toute la philosophie naturaliste (p. 57 et 58). Sur les questions qui se posent à propos de ce vide, relations entre pythagoriciens, atomistes, éclectiques du genre de Diogène d'Appolonie, M. Souilhé, pressé par son sujet, est tout excusable de ne pas insister : « Il suffisait de montrer l'importance de cette notion d'intervalle peu avant Platon, et d'indiquer le procédé qui consiste à multiplier les liens pour rattacher les individualités éparses, et constituer une véritable unité, malgré les divergences et les oppositions. » (P. 43.)

Avant d'étudier les applications doctrinales de la notion d'intermédiaire dans la philosophie platonicienne, M. Souilhé a voulu « entreprendre l'inventaire de ces textes généraux, où se développe l'idée d'intermédiaire, et fixer ainsi la signification du μεταξύ ou du μέσος de plus en plus souple et de plus en plus riche avec le temps » (p. 45). Comme base de cet inventaire, M. Souilhé aurait souhaité, on le sent, avoir à sa disposition ou plutôt reconstruire par lui-même une chronologie assurée des dialogues. On ne peut tout faire d'un coup et le parti qu'il a pris était sage, d'accepter l'ordre chronologique de C. Ritter, où au moins « la position relative des groupes de dialogues » paraît assez bien établie pour servir à échelonner une étude de la terminologie platonicienne. M. Souilhé ne s'est point borné à la tâche facile d'un inventaire sec et mécanique : il nous donne, au contraire, une série d'analyses, souvent très fines (comme celle de l'*Euthydème*, p. 50 à 52), toujours très fouillées (v. g. *Politique, Philèbe*, p. 62-71). A propos des textes du *Protagoras* et de la *République*, il note excellemment « l'effort constant pour transporter, et même aussi directement que possible, la mesure mathématique dans les notions morales, ou encore, pour traduire en formule rigoureusement scientifique ce qui relève plus ou moins de l'art. La μετρητικὴ τέχνη hante, si j'ose dire, la pensée de Platon et le géomètre veut en faire la méthode constructive de sa philosophie... On ne peut s'empêcher de noter que Platon réalise (dans le *Politique*) le rêve qu'il caressait dans ses premiers écrits, et que, pratiquement, alors surtout, cet art de la mesure, pleinement analysé et compris, dirigera les recherches, plus austères désormais, du philosophe » (p. 62). Cet

inventaire a permis de suivre, à travers les dialogues, le travail de remaniement, d'enrichissement et d'approfondissement progressifs que subit « la vague et banale idée du juste milieu... Le μεταξύ reste toujours un milieu entre les extrêmes, un composé qui sépare les contraires et toutefois unit en lui leur nature. Mais, souvent, Platon insistera sur la valeur de ce composé, et alors mettra surtout en lumière le caractère *d'indifférence relative, de moyen,* exposé pour la première fois dans *Gorgias.* Dans ce cas, c'est une nuance tantôt favorable, tantôt péjorative qui s'attachera au terme, suivant que les objets intermédiaires tendront ou non vers le but assigné. Déjà le *Symposion,* mais surtout le *Phédon* exprimera plus explicitement l'idée, empruntée peut-être aux atomistes et que suggérait très imparfaitement celle du milieu : l'intermédiaire est l'*intervalle* où les contraires viennent se transformer, le passage qui mène de l'un à l'autre, ou le *lien* qui les rattache. Et c'est l'ensemble de ces points de vue divers que les dialogues de la dernière période réduisent à la formule mathématique de la mesure ; le μέτριον se place aussi entre les extrêmes, les fixe et les empêche de se confondre, par conséquent les lie, proportionne leur mélange, en introduisant en eux le nombre et, réalisant les unions les plus symétriques, réalise ainsi l'ordre et la beauté » (p. 72). C'est dans cette page, que l'on m'excusera d'avoir cité presque entière, que M. Souilhé ramasse les résultats de sa première partie.

Sous le titre d'*applications psychologiques*, l'auteur étudie la δόξα, le θυμός, la διάνοια, l'ἔρως. Je note (p. 81) la remarque, très utile à faire pour éviter les confusions modernes, que l'ἐπιστήμη est, pour Platon, la « connaissance des êtres éternels, des Idées. Pour lui, toute étude des êtres sensibles, de la nature ou de l'univers ne donnera que des opinions instables ou mélangées d'erreur. Voilà pourquoi aussi, Platon présente dans le *Timée* son système cosmogonique comme une simple vraisemblance, car il s'agit du monde de la génération, et la pure vérité est exclue de cet ordre ». Si inférieure que soit la δόξα à la science, elle lui sert pourtant soit de substitut pratique, soit d'alliée : « en fait, c'est moins elle qu'on méprise que ceux qui savent mal l'utiliser » (p. 92). Platon, lui, l'utilise « en tant que moyen, en tant qu'intermédiaire, n'excluant pas la science, lui préparant au contraire les voies » (p. 88). Mais, utilisée par la science, la δόξα lui reste subordonnée. Même entre l'opinion vraie et la science, demeure toujours la différence de nature. M. Souilhé a

grandement raison de le noter : l'opinion vraie ne devient science qu'une fois liée par le lien causal et ce lien causal ne lui peut venir que de la science (p. 91). Tautologie apparente, dont la solution devrait, je crois, s'appliquer même à la transformation de l'opinion vraie en science, telle que la décrit le *Ménon*. Cette solution, je la trouverais, et peut-être M. Souilhé serait-il facilement d'accord avec moi, même si je parais dépasser un peu son argumentation en la poussant à bout, dans les notes qu'il reconnaît à la δόξα du *Politique* comme à toutes les doctrines communiquées par l'éducation. De même que les bons citoyens « ne font que recevoir la vérité » (p. 91), de même l'opinion droite ne fait que recevoir de *la* science le lien causal qui la transforme en *une* science. Le rôle de la διάνοια (p. 100-108) est excellemment marqué : elle ne dépasse pas la notion, « la notion générale et une, indéfiniment applicable à tous les individus... Supérieur à ces notions, se trouve le principe, l'idée transcendante qui rend possible leur existence et leur explication dernière. Or ce principe, la διάνοια ne l'atteint pas, elle n'en est que le chemin, elle dirige seulement » (p. 103 et 104).

Le chapitre que j'ai lu et relu avec le plus de plaisir a trait aux *applications morales* de la notion d'intermédiaire. M. Souilhé nous a donné là une étude très agréable et très neuve sur « la vie bonne et heureuse » en même temps qu'une analyse très suggestive du *Philèbe*. La σωφροσύνη « soudera entre eux les contraires, non d'une façon quelconque, mais en assurant la prédominance à ce qui est supérieur ». Pour le *Phèdre* comme pour la *République*, elle est « le triomphe de la raison, la soumission des désirs irréfléchis, en un mot le rétablissement normal de l'équilibre » (p. 122). La justice, « lien à son tour, facilitera l'harmonie dans l'individu comme dans la cité, par la réduction de la multitude à l'unité » (p. 125). Mais le rôle unificateur de ces deux vertus ne s'arrête pas à l'homme ou à la cité humaine : « à la façon de Eros et des autres démons, elles créent une sorte de κοινωνία, des liens d'amitié entre le ciel et la terre » (p. 127). De cette vie σώφρων καὶ δικαία, M. Souilhé trouve la formule dans la description de la vie mélangée (βίος μικτός) du *Philèbe*. Son étude sur les plaisirs, les sciences, le mélange du plaisir et de la sagesse (p. 133-142) est un chef-d'œuvre de fine analyse. La clarté de l'interprétation est doublée ici, on le sent à chaque ligne, par la chaleur de la sympathie. Si « Platon se complaît dans son œuvre », je crois que M. Souilhé aussi s'est complu dans ce « mélange », qui « n'est pas une fusion quel-

conque de termes disparates et instables, mais un composé solidement constitué par ce qui met en tout l'harmonie et produit le *vrai* mélange : la *mesure* ». J'aurais pourtant presque désiré, non pas une atténuation, mais une explication à la phrase qui suit : « La superbe intransigeance du *Phédon* s'est transformée dans le *Philèbe,* comme d'ailleurs dans bien d'autres dialogues, en une souriante indulgence. » (P. 140). C'est vrai, le ton est autre. Et pourtant M. Souilhé sait bien que, du *Phédon* au *Philèbe,* la doctrine morale n'a pas plus changé, au fond, que la doctrine scientifique. A propos du *Phédon,* identifiant la vie belle et bonne « à la pure vie de l'esprit », M. Souilhé a noté ailleurs (p. 132) que cette « exagération » s'explique facilement par « les circonstances du dialogue et l'émotion éloquente du discours socratique. « L'intransigeance est aussi complète au livre II de la *République.* Quand Platon paraît « fasciné par les doctrines orphiques de la purification » (p. 132), n'est-ce pas avec un art très conscient qu'il revêt, de ces formules étrangères, des pensées qui sont bien à lui, même en leur intrantancessigeance ? Et comme les « circonstances du dialogue » ou le point de vue actuel de l'exposition expliquent l'intransigeance, ne faudrait-il pas dire que, par d'autres circonstances et par un point de vue différent, s'explique l'apparent abandon de cette intransigeance et l'adaptation « à la vie du siècle » ? Le platonisme, platonisme moral comme platonisme scientifique, est fait de plans superposés. Les philosophes de la *République* ont à revenir à la caverne ; à la veillée mortuaire du *Phédon* succède la vie parmi les hommes et l'apostolat pratique, et l'intransigeance morale doit se tamiser à travers les contingences de la vie comme la pureté de l'Idée à travers la multiplicité des êtres. Les plans divers se superposent sans se nier ; toute la thèse de M. Souilhé sur les intermédiaires est faite pour nous montrer que, d'un plan à l'autre, il y a passage continu, montée et descente ininterrompues.

Je passe sur *La Vie de la Cité* (143-170), où pourtant il y a une si fine étude de l'éducation. « Ces σμικρά, ces δοκοῦντα εἶναι νόμιμα dont parle la *République,* ces impondérables qui font un caractère, un esprit, une âme sont précisément les liens qui réunissent entre eux les citoyens, et permettront à la ville de se développer, de croître comme un cercle où toutes les lignes se pénètrent mutuellement sans heurt et sans brisure » (p. 147). Le chapitre sur l'*organisation du Cosmos* est un excellent résumé de ce qu'on appellerait aujourd'hui la science platonicienne. Je crois

que M. Souilhé, qui a largement profité des analyses de M. Robin pour sa théorie de l'amour (p. 108-116), a raison ici de ne pas accepter l'identification absolue de l'âme à un démon (p. 199-202).

Le dernier chapitre (*Applications métaphysiques, le problème de l'un et du multiple*) nous ramène à des problèmes qui ont toujours quelque peu passionné la critique platonicienne. Sur le rôle du problème de l'un et du multiple dans la philosophie platonicienne, nous sommes peut-être, au fond, M. Souilhé et moi, plus d'accord qu'il ne le pense lui-même (p. 205). Certes, l'application de cette difficulté au monde même des Idées était le problème inévitable et, d'une façon lente, le problème originel du platonisme. Mais je persiste à croire que la solution ne s'en est pleinement dégagée qu'à l'occasion du problème d'inhérence, où s'accusait cette opposition de l'un et du multiple dans les Idées mêmes. Dans le *Philèbe* même, qui n'est point du tout l'exposé de la pure science platonicienne et à propos duquel M. Souilhé a parfaitement raison de ne vouloir retrouver les *Idées* dans aucun des *quatre genres* (p. 69), note 124), l'opposition de l'un et du multiple est encore envisagée, comme dans le *Parménide*, beaucoup plus pour les relations des Idées aux choses sensibles que pour les relations des Idées entre elles. Mais ce sont là des détails où je ne peux m'arrêter. En ce qu'ils ont de personnel, ils sont sans importance pour le fond de la question. En ce qu'ils ont d'impersonnel et d'important, l'étude en serait à faire plus utilement ailleurs que dans un compte rendu. Le mien court déjà trop rapidement à travers le contenu très riche de la thèse de M. Souilhé. Je voudrais y relever « cette idée de propriété, ou plus exactement de détermination qui précise, contracte et divise les êtres » (p. 211), le rôle du ποιός ou qualité spécifique qui, « s'ajoutant à la notion générique, introduit en elle l'élément de séparation » (p. 212), l'excellent paragraphe sur le *Sophiste* (p. 220-227). M. Souilhé, sur qui l'influence de M. Rivaud a été très grande et très heureuse, incline, comme lui, à voir, dans le *Parménide*, une application de la théorie de l'existence relative « avant même qu'elle ne fût réduite en système » (note 533). Si le *Parménide*, en sa dernière partie, n'était pas resté jusqu'ici le buisson inextricable où, il faut l'espérer, des coupes heureuses pourront se faire quelque jour, non seulement le concept de l'*un*, mais aussi et surtout le concept de l'*autre*, en ses applications souvent très consciemment sophistiques, aurait pu y être

étudié avec profit par M. Souilhé et, je dois l'ajouter tout de suite, par ceux qui ont précédé M. Souilhé. Sur la méthode synthétique, la méthode de division et surtout le procédé διὰ μέσου (p. 233-242), M. Souilhé nous apporte une étude complètement nouvelle et très suggestive.

Sa conclusion met en lumière les résultats féconds de cette application de la notion d'intermédiaire à l'interprétation de la doctrine platonicienne. « Le philosophe qui ne sépare pas les réalités et les contemple dans leurs relations mutuelles ne s'étonnera pas que, grâce à une série ininterrompue d'intermédiaires, l'ordre et la stabilité des Idées descende jusque dans des poussières d'êtres à peine libérés du néant. » (P. 246.) Bien que cette théorie des intermédiaires « reste beaucoup plus une méthode et un esprit qu'une doctrine intentionnelle nettement conçue et destinée à remplir dans cette philosophie un rôle déterminé » (p. 252), l'étude n'en demeure pas moins très éclairante pour l'interprétation des dialogues et même de leurs rapports possibles avec la philosophie platonicienne « des derniers jours » ou la mystique néoplatonicienne. L'exécution matérielle du travail est excellente de tout point. Les Index (index des noms propres, index des mots grecs, index des textes de Platon) rendront de très grands services.

A. Diès.

ERRATUM

Dans l'article intitulé : « A propos d'un Manuel de philosophie », qui a paru dans le numéro de mars-avril, se sont glissées quelques erreurs d'impression que le lecteur voudra bien corriger comme suit :

P. 185, avant-dern. ligne, *au lieu de :* « ces mêmes adversaires... », *lire :* « ces mêmes écrivains. »

P. 187, l. 38, *au lieu de :* « est une question intelligible... », *lire :* « est une question *in*intelligible » ; — et l. 39, *au lieu de :* « ce qui est intelligible », lire : « ce qui est *in*intelligible. »

P. 188, l. 2, *au lieu de :* « la question serait intelligible », *lire :* « la question serait *in*intelligible. »

P. 189, dern. ligne, *au lieu de :* « Elle est l'une... », *lire :* « Elle fonde l'une... »

P. 190, l. 13, *au lieu de :* « ce stage... », *lire :* « ce stade... »

RECENSION DES REVUES

Scientia *(Janvier 1920)*

O. Lodge. — *L'énergie atomique.* — Les phénomènes de radioactivité nous révèlent cette énergie. Elle est considérable. Les physiciens s'accordent à penser que tous les atomes possèdent le pouvoir radioactif, quoique la plupart, incapables de se stimuler eux-mêmes, n'explosent pas et gardent le secret de leur provision d'énergie. La nature de cette énergie reste mystérieuse. Il paraît probable cependant qu'elle est analogue à l'énergie de révolution des planètes. La science trouvera tôt ou tard le moyen de l'utiliser pour le bien de l'humanité. Il semble que la végétation se soit toujours servie de quelque chose de ce genre, Le sens de la vision serait dû à une action photo-électrique de la lumière. « Car on est fondé à admettre que la lumière est capable, non seulement d'affecter les produits chimiques qui se trouvent sur des plaques convenablement préparées, mais aussi de stimuler des filaments convenablement préparés du nerf optique au moyen de projectiles lancés, sous son action, par des matières contenues dans la rétine et possédant des atomes accordés, pour leurs orbites électroniques, aux fréquences des lumières rouge, verte et violette. »

G. Levi. — *La croissance organique.* — Après avoir distingué nettement le concept de croissance de celui de développement, l'auteur étudie les limites, la durée, la vitesse, la périodicité de la croissance organique. L'accroissement de la masse corporelle est-il dû à la multiplication des cellules, à l'augmentation de leur volume ou à ces deux facteurs à la fois ? Quel rôle joue la substance intercellulaire ? Telles sont les questions auxquelles l'article s'efforce ensuite de répondre et qu'il traite avec un grand souci d'objectivité.

L.-C. Hopkins, *L'écriture dans l'ancienne Chine.* — A. Meillet, *L'unité linguistique slave.* — A. Mathiez, *Le bolchevisme et le jacobinisme.*

(Février 1920)

H. Shapley. — *Les amas d'étoiles et la structure de l'univers* (3e article). — L'auteur étudie les dimensions et l'arrangement du système galactique.

M. de Broglie. — *La portée des nouvelles découvertes dans la région des rayons de très haute fréquence.* — Les radiations de haute fréquence nous permettent de pénétrer dans la structure de l'atome; elles correspondent, en effet, suivant l'hypothèse communément reçue, à des vibrations de la région intermédiaire entre le noyau central et les électrons superficiels. Le spectre des corps simples relatif aux rayons X a mis sur la voie de découvertes fort suggestives. Ce spectre, indépendant des liaisons chimiques, est, dans ses caractères généraux, d'une forme absolument similaire pour tous les éléments. Moseley a pu formuler la loi qui porte son nom et d'après laquelle la racine carrée de la fréquence d'une ligne donnée est une fonction linéaire du *nombre* atomique. De là des vues intéressantes sur la classification des corps simples et leur structure. L'auteur note aussi le rapprochement qui s'impose entre les rayons X et l'émission normale des corps incandescents ; il fait remarquer l'importance de la relation établie entre la fréquence et le quantum d'énergie, relation qui paraît dominer la physique du rayonnement.

E. Rignano. — *Pathologie du raisonnement* (3e partie) : « Fous incohérents par instabilité ou impuissance ou absence des tendances affectives ». — L'auteur passe successivement en revue les maniaques, les confus, les déments. « Il nous importait de démontrer, à l'appui de notre théorie sur la nature du raisonnement, que les deux caractéristiques fondamentales de ce processus, le plus complexe et le plus élevé de toute la vie psychique, la cohérence et la logicité, sont véritablement et exclusivement d'origine affective. Et cela, il nous semble que notre rapide incursion dans le domaine du rêve et de la folie l'a complètement démontré. »

F. Savorgnan, *La situation démographique et économique des héritiers de la monarchie austro-hongroise.* — H. Lichtenberger, *L'Allemagne nouvelle.*

Livres déposés au Bureau de la Revue

EUG. DI CARLO. — *Ferdinando Lassalle*. Un vol. in-12, 140 pages. Palermo, 1919.

R.-P. F. NAVAL. — *Theologiæ asceticæ* et *Mysticæ Cursus*. Un vol. in-16, 412 pages. Marietti, Turin, 1920.

A. SODDY. — *Le radium* (traduction LEPAGE). Paris, Alcan, 1919.

NICOL SEBASTIANI. — *Summarium Theologia moralis*. Un vol., 658 pages. Marietti, Turin, 1919.

A. MAROGER. — *Les fondements des mathématiques*. Un vol., 304 pages. Vuibert et Nony, Paris.

LOUIS DELEGUE. — *Essai sur les principes des sciences mathématiques*. Un vol. in-8, 134 pages. Nony, Paris.

M. DAUZAT. — *Eléments de méthodologie mathématique*. Un vol. in-8, 1.100 pages. Vuibert et Nony, Paris.

JULES SAGERET. — *Philosophie de la guerre et de la paix*. Un vol. in-8, 431 pages. Alcan, Paris, 1919.

JOHN BURNETT, M. A... — *L'aurore de la philosophie grecque* (édition française, par Aug. REYMOND). Un vol. in-8, 436 pages. Payot, Paris, 1919.

Dr TH. ZIEHEN, professor an der Universität Halle. — *Lehrbuch der Logik auf postivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*. Un vol. in-8, 866 pages. A. Marcus und Webers Verlag, Bonn, 1920.

A.-D. SERTILLANGES. — *L'amour chrétien*. Un vol. in-12, 306 pages. Gabalda, Paris, 1920.

E. GILSON, professeur à l'Université de Strasbourg. — *Le Thomisme* (Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin). Un vol. in-8, 176 pages. A. Vix et Cie, Strasbourg, 1920.

Dr PIERRE JANET. — *Les médications psychologiques* (3e vol : « Les acquisitions psychologiques »). Un vol. in-8, 490 pages. Alcan, Paris, 1920.

F.-H. FOBES. — *Aristotelis meteorologicorum libri quatuor*. Un vol. in-8, 234 pages. Havard University, 1918.

P.-E. CORNILLIER. — *La survivance de l'âme et son évolution après la mort (Comptes rendus d'expériences)*. Un vol. in-8, 578 pages. Alcan, Paris, 1920.

FRANCESCO ORESTANO. — *Leonardo da Vinci*. — Un vol., 218 pages. Edizione Optima, Roma, 1919.

TH. RUYSSEN. — *De la guerre au droit*. Un vol. in-8, 304 pages. Alcan, Paris, 1920.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

IMPRIMERIE " L'UNION TYPOGRAPHIQUE ", VILLENEUVE SAINT-GEORGES (S.-ET-O.

PASCAL

LES LOIS GÉNÉRALES DU MONDE[1]

I. — L'Exemplarisme

« Les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles. Cette pensée est si générale et si utile, qu'on ne doit point laisser passer un espace notable de temps, sans y songer avec attention » (2).

Ce qu'il conseille à sa sœur, Pascal peut l'avoir oublié pour lui-même pendant la période de sa dissipation mondaine. Mais au temps de sa deuxième, comme de sa première ferveur, on peut dire que cette pensée est présente à son esprit. Elle est une des raisons de son recueillement intérieur et de sa vie mystique; elle le poursuit dans ses lectures spirituelles et se présente à lui à travers l'Ancien Testament et les miracles du Nouveau, pour lui montrer partout des réalités nobles et solides, à travers les figures. Les phénomènes du monde matériel et les événements humains ne sont que l'expression sensible de la volonté divine à l'égard des élus. On peut donc dire que la présence de Dieu ne le quitte pas; elle est le motif de ses actes et le fond de sa pensée.

(1) Ce travail est le premier chapitre d'un ouvrage sur le « Réalisme de Pascal », qui sera publié ultérieurement.

(2) Page 88. Sauf indications contraires, nous citerons toujours d'après la petite édition Brunschvicg. (Hachette, Paris.

Sa métaphysique elle-même se ressent de cet état d'esprit. Il est à peine question de la cause efficiente dans les « Pensées ». Mais sous des noms divers, les causes exemplaire, finale et formelle, reviennent sans cesse. Dieu est comme l'âme de notre âme; la cause quasi formelle de notre vie surnaturelle; voilà tout le principe de la vie mystique; Dieu est notre fin; il faut tout sacrifier à sa recherche et à son amour; telle est la maxime de l'Apologétique et de l'Ascétisme; Dieu est le modèle d'après lequel toutes choses ont été faites, le Christ, l'Eglise, la Synagogue, l'homme et le monde matériel. Cette théorie exemplariste, Pascal l'emprunte à l'auteur de l'épître aux Hébreux, à saint Augustin et aux auteurs mystiques, et il se l'assimile, au point d'en faire un des fondements de toute son œuvre de philosophe, d'apologiste et de mystique. Le philosophe considère le monde comme un système de copies de cette beauté originale qui est Dieu; les moins parfaites reproduisent les plus parfaites et doivent nous conduire à la connaissance et à l'amour de l'original: toutes sont, en effet, des idoles et il n'y a qu'une divinité; l'apologiste étudie, dans la synagogue, ses personnages et son histoire, la figure et la première ébauche de l'Eglise et de son fondateur; le mystique jouit de la présence de Dieu à travers les créatures; tandis qu'elles sont des voiles impénétrables aux yeux des charnels, elles sont des images transparentes aux yeux purs.

Cette idée d'universelle imitation en suppose une autre, elle aussi fondamentale, dans la philosophie pascalienne : celle d'unité. Les images ne reproduisent qu'un modèle : Dieu; l'unité est au principe de la création. Elle est dans la création elle-même qui forme un tout; car, ces images ne sont pas d'égale perfection; elles sont inégales et dépendantes les unes des autres, dans la mesure de leur déficience: le monde matériel a été fait pour l'homme, l'homme pour le Christ et l'Eglise, et le Christ pour Dieu. Chacun de ces trois ordres forme un tout, dont les parties sont si bien liées entre elles qu'on ne peut toucher à l'une des extrémités sans ébranler l'autre.

Dans le monde matériel « le moindre mouvement importe

à toute la nature; la mer change pour une pierre » (1). Le monde des idées n'étant qu'un reflet de l'autre, on ne pourra en connaître une sans les explorer toutes. « Les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout. L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer; il voit la lumière, il sent les corps; enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc pour connaître l'homme savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister et pour connaître l'air savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme... » (2).

Cette unité est plus parfaite encore dans le monde social. L'individu dépend de la famille, celle-ci de la commune, et chaque société particulière d'une autre plus étendue. L'humanité est un corps de membres pensants. « Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent pas le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Car nos membres ne sentent pas le bonheur de leur union... » (3).

L'unité idéale, enfin, se trouve réalisée dans le corps mystique du Christ qui est l'Eglise. Notre Seigneur ne l'a pas abandonnée en remontant au ciel, il est resté au milieu des siens et en chacun d'eux, pour y continuer l'infusion de la vie surnaturelle. Comme l'âme est dans le corps, et la sève du tronc en chaque rameau vivant, ainsi le Christ est dans ses fidèles, principe de vie et d'unité. Aucune autre société ne peut donc rivaliser de cohésion avec la société des chrétiens. « Elle est toute le corps du Christ en son patois. » Les autres n'ont que des chefs visibles et extérieurs à leurs membres; l'Eglise en a aussi dans la personne de ses papes, mais, en outre, elle a un chef intérieur, toujours présent et toujours agissant. En ceux qui souffrent, « Jésus sera en agonie jus-

(1) N° 505.
(2) Page 355.
(3) N° 482.

qu'à la fin du monde »; en ceux qui peinent, il porte le fardeau et le rend léger. Les autres sociétés n'embrassent que ceux dont le corps est encore vivant; l'Eglise est la société des âmes; elle comprend celles de la terre, celles du ciel et fait circuler des unes aux autres, par la communion des saints, un même courant de vie. Les martyrs sont « nos membres »; nous avons un lien commun avec eux : leur résolution peut former la nôtre, non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre » (1).

Moins apparente que dans les ensembles, cette unité se retrouve jusque dans les moindres détails de l'univers. Les plus petites et les plus viles parties du monde représentent au moins, par leur unité, la parfaite unité qui ne se trouve qu'en Dieu (2). En passant de l'une à l'autre, on les voit comme formées d'après un modèle unique. Elles paraissent différentes et elles le sont en effet, et cependant que de ressemblances trahissent la main du même ouvrier ! « La nature s'imite: une graine jetée en bonne terre produit, un principe jeté dans un bon esprit produit; les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente. Tout est fait et conduit par un même maître: la racine, les branches, les fruits; les principes, les conséquences » (3).

On comprendra mieux l'intérêt que Pascal dut attacher aux idées d'unité et d'imitation « si l'on se rappelle que sa théorie des sections coniques, ouvrage de sa jeunesse admiré de Descartes et de Leibnitz et toute sa manière de comprendre les mathématiques, paraît avoir été fondée sur cette conception mise en avant par le profond géomètre Desargues, que les propriétés d'une figure compliquée peuvent être considérées comme des modifications et des ressemblances d'une figure plus simple » (4).

Tous les attributs divins se reflètent dans la création: la

(1) N° 481.

(2) Page 89.

(3) N° 119.

(4) Cf. Ravaisson: *La Philosophie de Pascal.* R. D. M., 15 mars 1887, p. 414.

puissance, la sagesse, l'amour. Parmi eux, Pascal considère principalement ce dernier. Le monde a été fait pour aider l'homme à aimer Dieu; tout doit donc l'instruire de son devoir. La charité est la fin et tout ce qui n'est pas la dernière fin est moyen, figure et promesse, sinon, il faudrait nier la sagesse de Dieu et sa puissance à coordonner les parties du monde selon son dessein premier. Nous ne pouvons parler de Dieu en cette manière. Nous dirons donc: « Tout ce qui ne va pas à l'unique but, est figure » (1).

Considérons le terme de nos efforts: Dieu lui-même. Les élus le voient face à face, ainsi que des enfants contemplent leur père; ils l'aiment parfaitement et pour toujours. Dieu est charité et il s'entoure au ciel d'âmes embrasées pour lui d'une charité, sans mélange d'égoïsme. « Il est environné de gens pleins de charité, qui lui demandent les biens de la charité qui sont en sa puissance: ainsi il est proprement le roi de la charité » (2). Le bienheureux état des saints qui composent sa cour est appelé: la gloire, parce qu'il célèbre le triomphe définitif des bonnes volontés sur les Babyloniens, qui sont nos passions.

Dans le but de nous associer à cette victoire et à ce bonheur, Dieu nous envoie son Fils, égal à lui-même. Aucune créature n'est une image aussi parfaite de la divinité que le Verbe incarné « image et caractère de votre substance »: O mon Dieu! Sa mission consiste à rendre les hommes plus semblables à Dieu et moins indignes de jouir de sa présence au ciel. La création en a fait des images du Père, mais la faute originelle est venue les déformer; l'œuvre du Rédempteur sera d'imprimer à nouveau sur les âmes son portrait effacé (3). La prédication, ses sacrements, son église, ses miracles tendent à ce but. Ecoutez-le; il nous donne le commandement de la perfection, mais d'une perfection sans limites, puisqu'il « nous en propose un modèle où elle se trouve infinie, quand il dit: « Soyez donc parfaits comme

(1) N° 670.
(2) N° 238.
(3) Page 59.

votre Père céleste est parfait » (p. 90). Regardez-le: il a voulu vivre au milieu des hommes pour mettre ce modèle sous leurs yeux. Aucun ne pourra dire désormais: le ciel est trop haut pour aller y chercher des exemples de vertu; le ciel s'est abaissé jusqu'à la terre, et il nous suffit de contempler Jésus-Christ pour connaître notre devoir. « Il est par sa gloire tout ce qu'il y a de grand, étant Dieu, et il est par sa vie mortelle tout ce qu'il y a de chétif et d'abject. Pour cela il a pris cette malheureuse condition, pour pouvoir être en toutes les personnes et modèle de toutes les conditions ». Peut-être l'idéal paraîtra-t-il encore trop élevé? Il l'est en effet pour nos seules forces; mais, le Christ a mis sa puissance dans les sacrements afin de secourir notre faiblesse, et de la rendre capable de cette gloire où tous nous devons tendre. Aussi le plus grand d'entre eux, l'Eucharistie, qui nous unit au Christ, est-il la figure parfaite de l'union qui sera consommée au ciel (2).

Les chrétiens n'ont pas lieu de désespérer. Les secours leur sont promis pour réaliser leur idéal. Dieu leur donne des biens temporels; à plus forte raison leur donnera-t-il les biens spirituels. Que s'il fait des miracles pour guérir leurs corps, comment leur refuserait-il des grâces pour triompher de la convoitise. Car la nature est image de la grâce et les miracles visibles sont image des invisibles: *Ut sciatis... tibi dico, surge* (675). Afin que vous sachiez que le Fls de l'homme a le pouvoir ici-bas de remettre les péchés, je te l'ordonne: « Lève-toi et marche » (Saint Marc, 2, 10).

Venez donc à moi, Seigneur, afin de « réformer ma raison corrompue et de conformer mes sentiments aux vôtres » (3).

L'ordre de Jésus-Christ, qui est celui de l'Eglise, et de la grâce et de la charité, est, ici-bas, l'image la plus parfaite de la gloire. « Dans l'Eglise, la vérité est couverte..., dans le ciel elle est découverte » (673). Mais l'Eglise, elle-même, avant d'exister a été figurée dans la synagogue. Elle est, dans l'ordre décroissant la deuxième image de Dieu dans le monde.

(1) N° 785.
(2) N° 670.
(3) N°s 673-674.

« Fais toutes choses, selon le patron qui t'a été montré sur la montagne » disait Jehovah à Moïse. « Sur quoi, saint Paul dit que les Juifs ont peint les choses célestes... La religion des Juifs a donc été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie, et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs qui en étaient la figure » (1).

L'histoire elle-même du peuple hébreu est une annonce du règne Messianique. « Isaïe dit que la Rédemption sera comme le passage de la mer Rouge. Dieu donc a montré en la sortie d'Egypte, de la mer, en la défaite des rois, en la manne, en toute la généalogie d'Abraham, qu'il était capable de sauver, de faire descendre le ciel du ciel... Il nous a appris enfin, que toutes ces choses n'étaient que figurées et ce que c'est que « vraiment libre », « vrai Israélite », « vraie circoncision », « vrai pain du ciel » (1).

En descendant toujours l'échelle des êtres, au-dessous de la religion d'Israël qui appartient encore à l'ordre de la grâce, nous trouvons la nature. En font partie tous les êtres, animés ou inanimés et l'homme lui-même si on le considère en dehors de toute élévation surnaturelle. La nature est une image de la grâce parce que Dieu « a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible puisqu'il faisait bien le visible » (2). Elle a des perfections « pour montrer qu'elle est l'image de Dieu; et des défauts, pour montrer qu'elle n'en est que l'image » (3). Ainsi les cœurs épris d'infini sont éloignés de donner leurs hommages à des idoles grossières et impuissantes à les exaucer. S'ils sont purs, d'ailleurs, les défauts eux-mêmes leur sont une occasion de s'élever à Dieu. « Les maux du corps ne sont autre chose que la punition et la figure tout ensemble des maux de l'âme ». Ils espèrent aussi les voir devenir les remèdes du péché (p. 61).

Parmi toutes les créatures, Pascal s'attache surtout à l'étude

(1) N°s 673-674.
(2) N° 675.
(3) N° 643.
(4) N° 580.

de la plus belle, à celle de l'homme. L'originalité de son système consiste à développer cette idée: l'homme est non seulement l'image de Dieu, mais le modèle sur lequel les autres ont été faites. D'autres, en termes différents, l'ont déjà dit, mais peut-être ont-ils moins insisté que Pascal sur cette pensée. Son esthétique, sa morale et sa logique même s'en inspirent.

Chacun porte en soi le modèle ou l'original de cette « beauté dont il cherche une copie dans le grand monde » En quoi consiste cet original? dans des tendances communes à tous les hommes ou propres à chacun, les unes héritées et les autres acquises, les unes constantes, les autres qui « dépendent de la disposition où on se trouve » (1). « Selon que l'on s'aperçoit que ce qui est au dehors y convient ou s'en éloigne, on se forme les idées de beau et de laid sur toutes choses » (2). « Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée: soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseau, rivières, chambres, habits, etc. Tout ce qui n'est pas fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon. »

« Et comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur le bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique, quoique chacune selon son genre, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur le mauvais modèle. Ce n'est pas que le mauvais modèle soit unique, car il y en a une infinité, mais chaque mauvais sonnet, par exemple, sur quelque faux modèle qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle » (3).

Pour beaucoup, la morale n'étant qu'une sorte d'esthétique, s'inspirera aussi de leurs goûts particuliers. La loi générale cédera devant les caprices de chacun. Qu'appellent bien, ceux dont le cœur est dépravé? Ce qui correspond à la fin qu'ils se proposent, et cette fin est leur satisfaction personnelle; les

(1) Page 127.
(2) Page 126.
(3) N° 32.

ennemis de leurs intérêts égoïstes sont les seuls à craindre. C'est ainsi que les Juifs entendaient les livres saints, dans un sens tout grossier, « car l'intelligence des biens promis dépend du cœur qui appelle « bien » ce qu'il aime » (1). Quand le moi s'est fait le centre du monde, il n'obéit plus qu'à sa propre loi. « *Sequere naturam* » devient sa devise, et par nature il entendra sa chair, plus souvent encore que son esprit.

Il semblerait que la vérité dût être du moins considérée en elle-même et non toujours par rapport à nous; on voudrait que l'esprit fût une table rase et bien nette de toute écriture précédente, où la vérité pût être réfléchie sans crainte d'être déformée. Sur le miroir de l'âme, toutefois, un modèle est déjà latent. Qu'un objet se présente; l'image intérieure viendra à la surface de l'âme et nous jugerons de la vérité des choses d'après cette image. Comme nous avons une norme de beauté, nous avons une norme de vérité. A vrai dire, c'est là même: elle s'appelle l'amour du bien. Quand un objet aimable apparaît, il se porte vers lui; mais dès avant son apparition il existe à l'état d'habitude inconsciente, et au moment voulu il imposera son choix à l'esprit.

Or toute vérité est aimable, il n'existe pas de vérité qui ne soit en même temps un bien ou ne mène à lui. Car la vérité n'est qu'une « idole » du bien et de la Charité, qui seules sont des réalités. Aussi n'y a-t-il pas de recherche scientifique où la vérité soit la fin dernière: on vise toujours quelque bien. Dieu, les âmes, la satisfaction de la curiosité, les applaudissements du public, la complaisance en soi-même. La vanité est si ancrée au cœur de l'homme que chacun veut avoir des admirateurs; ceux qui passent pour les plus désintéressés dans leurs études, « les philosophes, en veulent » (2). Ils trouveront dans la nature, ce que les Juifs trouvaient dans l'écriture, les vérités qu'ils ont « au fond du cœur » (3).

Ce n'est pas que d'autres causes ne puissent concourir avec

(1) N° 758.
(2) N° 150.
(3) N° 675.

l'amour du bien, à nous faire trouver la vérité, les habitudes héréditaires ou acquises, l'éducation, la vigueur d'esprit y ont leur part, mais tous ces facteurs ont été subordonnés à l'amour et leurs influences combinées ont contribué à la formation du goût intellectuel. Tout n'y est pas subjectif: il y a des vues objectives et des tendances communes avec celles des autres, sinon les conversations seraient impossibles, et nous ne pourrions pas connaître « l'esprit des hommes, et par conséquent leurs passions, par la comparaison que nous faisons de nous-mêmes avec les autres » (1).

Mais beaucoup de circonstances particulières détermineront le modèle d'après lequel nous jugerons. Les conversations y ont une grande part; elles peuvent beaucoup pour former ou pour déformer l'esprit. « Il importe donc de tout, de bien savoir choisir pour se le former et ne le point gâter, et on ne peut faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et gâté. » (2). Quand il est sûr, il tient lieu de toutes les règles écrites et peut s'en passer. « La vraie éloquence, se moque de l'éloquence; la vraie morale, se moque de la morale. » (3). Sa sûreté l'emporte même sur celle des règles écrites dans les traités de pédagogie. Il a la précision d'une montre et on n'a qu'à s'en référer à lui pour apprécier un ouvrage. « Ceux qui jugent d'un ouvrage sans règle sont à l'égard des autres comme ceux qui ont une montre » (4) à l'égard des autres. L'un dit: il y a deux heures; l'autre dit: il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma *montre* et je dis à l'un: « vous vous ennuyez: et à l'autre: le temps ne vous dure guère, car il

(1) Page 132

(2) N° 6.

(3) N° 4.

(4) M. Brunschvicg propose de lire: « qui n'ont *pas une montre* » (n° 5). Le texte porte cependant *une montre*. Aux yeux de ceux « qui sont accoutumés à raisonner par principes » dans les choses de sentiment (n° 3), cette montre ressemble à la fantaisie, mais elle marque sûrement l'heure. Il faudrait une règle pour le sentiment, objecte M. Brunschvicg. — Point, l'évidence suffit: « Il est... inutile... et ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes » (n° 282) et des questions qui demandent à être embrassées « d'une vue » (n° 3).

y a une heure et demie, et je me moque de ceux qui me disent que le temps me dure à moi et que j'en juge *par fantaisie,* ils ne savent pas que je juge par ma *montre* ».

La montre s'affole parfois et devient incapable de marquer exactement l'heure. Ces accidents tiennent aux passions de l'âme, bizarres et changeantes. « Chacun a ses fantaisies, contraires à son propre bien, dans l'idée même qu'il a du bien; et c'est une bizarrerie qui met hors de gamme » (1). Il juge « selon ce qu'il est » à un moment donné, c'est-à-dire selon son état actuel et « selon ce que les autres circonstances dont il n'est pas l'auteur » ont mis en lui (2). On voit ce que nous devons attendre d'un esprit dépravé: l'erreur et le mensonge. « Quoique les personnes n'aient point d'intérêt à ce qu'elles disent, il ne faut pas conclure de là absolument qu'elles ne mentent pas: car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir » (3). Ces gens-là portent en eux-mêmes de singuliers modèles de vérité! A cause d'eux et de certaines expressions qui reviennent souvent, nous sommes obligés de poser cette question: Pascal enseigne-t-il le subjectivisme de nos connaissances?

Si on veut dire par là que nos jugements n'ont aucune valeur objective, il faut répondre négativement; si l'on entend par là qu'ils dépendent de nos puissances, de leur vigueur et de leurs penchants, il faut répondre par l'affirmative. En quoi consistent ce *modèle* de beauté et de bonté, et cette *montre,* d'après laquelle nous jugeons des ouvrages d'esprit, et ce *cœur* qui porte en son fond les vérités ? Ces expressions ne veulent pas dire, tout simplement, que nous avons le pouvoir d'aimer et de connaître. Pascal ne veut pas voir dans l'âme humaine une pure capacité de *recevoir toutes* les impressions de vérité et de beauté; cette passivité, en général, lui déplaît: il ne lui reconnaît pas davantage une spontanéité et une activité telles qu'il puisse indifféremment *choisir tout bien* et *tout vrai,* il a trop présente à l'esprit la médiocrité humaine. Tiendrait-il pour une certain *innéisme*, d'après lequel nous

(1) N° 106.
(2) N° 105.
(3) N° 108.

pourrions découvrir gravées au fond de notre âme, sinon toutes les vérités, du moins une partie d'entre elles? Il ne le semble pas, malgré les apparences.

Pour les vérités surnaturelles, Pascal soutient la passivité. Soumission de la raison: tel est le précepte; il n'est pas en notre pouvoir de faire jaillir la lumière de la foi; Dieu éclaire qui il lui plaît, quand il lui plaît Le domaine de la nature est ouvert aux libres investigations de l'homme. Il peut et doit y faire usage de sa raison. Qu'il ne s'illusionne pas cependant, il ne doit pas se porter témérairement à la recherche de toutes les vérités. Certaines sont interdites à tous, parce qu'ils ne sont pas des êtres infinis, mais bornés. D'autres, plus à la portée de l'esprit, sont à jamais couvertes d'un voile: il ne les verra point, parce qu'il n'en porte pas en lui le *modèle. Ce modèle consiste dans des besoins particuliers et des aptitudes correspondantes qui nous poussent à rechercher tel genre d'objets de préférence à tel autre* (1). On ne cherche pas nûment une beauté, une vérité, un bien, « l'on y désire mille circonstances qui *dépendent de la disposition où on se trouve* » (2), « il ne peut pas se satisfaire par toutes sortes d'objets (3). Il cherche, mais il choisit seulement ce qui lui agrée, ce qui correspond à l'original de sa beauté ». De même toute vérité ne sera pas découverte par tous, mais seulement d'un certain ordre pour lequel il leur a été donné d'avoir le sens droit « et non dans les autres ordres, où ils extravaguent (4). Ce que l'exemplarisme de Pascal met en relief, c'est donc la différence des talents, des vocations. On serait tenté d'y voir du déterminisme, si dans chaque ordre il n'y avait pas assez d'objets pour permettre à la liberté de choisir. Mais ne peut-on pas y voir du subjectivisme?

Il est vrai que dans la théorie pascalienne, le jugement dépend beaucoup de nos dispositions physiques, morales et in-

(1) Voici une définition plus abstraite du modèle: il « consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est et la chose qui nous plaît » (n° 32).

(2) Page 127.

(3) Page 126.

(4) N° 2.

tellectuelles, surtout de nos dispositions morales. Inconsciemment le plus souvent, mais en réalité toujours, nous cherchons un bien particulier, le nôtre, celui qui correspond à notre « nature faible ou forte, telle qu'elle est ». Cet appétit de bonheur guide nos recherches, tend à nous imposer des jugements et des déterminations. Mais si notre état général est sain, pourquoi les jugements qui en dépendent n'auraient-ils pas une valeur universelle, reconnue par tous les hommes? Ceux qui ont le goût bon parlent selon la nature, ils dépeignent sans exagérer les passions et les effets, en sorte « qu'on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend » (1). Ils écrivent comme des hommes et non comme des « auteurs » et tous les bons juges sont d'accord avec eux.

De ce que tous les hommes sont du même avis, suit-il nécessairement que cet avis est objectivement vrai? N'y peut-il pas avoir déformation de la réalité par nos facultés, bien que cette déformation soit faite dans le même sens par tous? L'accord des sentiments prouve bien que nous avons tous été coulés dans le même moule, mais il prouve moins la valeur objective de nos idées. Pascal maintient celle-ci, au moins dans une certaine mesure. Dans tout jugement entre à la fois quelque chose du sujet et quelque chose de l'objet. Cela est vrai même dans les jugements d'esthétique, où la part du sujet semble exclusive. Ils sont fondés sur « un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît » (2). On y tient donc compte des qualités intrinsèques aux objets.

Celles-ci d'ailleurs sont connues avant nos besoins subjectifs. Notre modèle de beauté, de bonté, de vérité existe, à l'état d'ébauche, bien avant notre premier contact avec le beau, le bien et le vrai, mais il est latent. Nous ignorons et nos passions et nos facultés avant d'avoir eu l'occasion de les produire. On n'arrive pas dans le monde avec des idées toutes faites, elles se dessinent peu à peu, par la comparaison que l'on fait de l'extérieur avec notre intérieur, et selon « que l'on

(1) N° 14.
(2) N° 32.

s'aperçoit que ce qui est au dehors y convient ou s'en éloigne on se forme des idées de beau et de laid sur toutes choses » (1).

Dans ces idées, maintenant distinctes, la part du sujet et de l'objet varie avec la nature des jugements. Dans les jugement d'esthétique, celle du sujet l'emporte. Ici les objets ont été faits pour l'individu en particulier, beaucoup plus que pour l'homme en général. Aussi a-t-on dit qu'il ne faut pas disputer des goûts et des couleurs. Chacun les apprécie d'après son tempérament, ses besoins, son éducation et son humeur du moment; il a son « idée de beauté, d'après laquelle il juge des autres et à laquelle il les rapporte; c'est sur ce principe qu'un amant trouve sa maîtresse plus belle et qu'il la propose comme exemple » (2).

Cependant lorsque dans la beauté, on ne considère plus le rapport des formes sensibles, mais celui des formes intelligibles, comme dans un discours ou un poème, le corps influence moins le jugement et il a une portée plus générale. Aussi les hommes de goût apprécient-ils à peu près de la même manière les œuvres d'art.

Dans les jugements de moralité, la part purement subjective peut l'emporter sur l'autre ; ou celle-ci peut dominer seule. Tout dépend du but que l'on poursuit. L'idéal est-il la charité? Comme d'un côté, toute la morale se réduit à cet « unique nécessaire » et comme de l'autre chacun trouve au dehors ce qu'il a « au fond de son cœur », on portera des jugements objectifs, valables pour tous. Mais quand l'idéal est la cupidité, quand le « moi » s'est fait le centre du monde et qu'il rapporte tout à lui, sa règle est purement subjective, elle ne peut s'appliquer aux autres. « Quel dérèglement de jugement de se mettre au-dessus de tout le reste du monde, de mieux aimer son propre bien et la durée de son bonheur et de sa vie, que celle de tout le reste du monde! » (3).

C'est donc, dans la mesure où l'homme renonce à rapporter les choses à lui-même que son jugement est plus objectif.

(1) Page 126.
(2) Page 127.
(3) N° 156.

En effet, si l'amour de son corps ou de sa volonté n'est pas la seule des puissances trompeuses, elle est une des plus actives. De là, il nous est possible de prévoir quelle sera la valeur objective des sciences telles que la géométrie et la physique. Elles peuvent être utiles à l'individu et lui rapporter de la gloire ou des plaisirs; il faut donc se méfier de leur emprise sur le cœur. Toutefois, en général, le savant ne leur demande d'abord que de satisfaire son amour de la vérité. Il la recherche pour elle-même beaucoup plus que pour lui. La trouve-t-il alors? toucher la réalité, même avec des mains pures et légères, n'est-ce pas la déformer? Pascal veut bien que le discours exprime exactement la pensée, il en est la « peinture » (1), mais la pensée est-elle une peinture fidèle des objets? Pas toujours; nos facultés ne reçoivent pas les images des choses pures, nous mêlons nos qualités aux leurs, et de là résulte une image composite, infidèle par rapport aux objets extérieurs. « Nous les teignons de nos qualités, et imprégnons de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons. » (2). Il s'agit de l'analogie, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Les habiles en ont conscience, mais les autres? Et les habiles eux-mêmes savent-ils jusqu'à quel point l'esprit le plus pur de préjugés, d'amour-propre, de toute cause d'inexactitudes, est capable de donner un portrait fidèle du monde extérieur. Pascal ne pousse pas le problème jusque là, il se contente de maintenir, en termes généraux, l'objectivité de nos connaissances.

« L'homme ne peut tout voir », il n'est fait que pour voir certaines qualités des choses, celles qui correspondent à ses besoins et à ses aptitudes; mais « *il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage* », au moins ordinairement, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies (3).

Cela revient à dire que dans toute erreur, il y a une âme de vérité, et on a plaisir à entendre décerner par un soi-disant sceptique, un certificat d'infaillibilité à nos puissances.

Supposons la table de notre âme aussi nette que possible de

(1) N° 26.
(2) Page 357.
(3) N° 9.

toute cupidité, embrasée seulement de l'amour de Dieu et toute vérité, alors elle sera dans les conditions voulues pour bien juger. L'erreur vient de suivre *son* modèle de vérité; or ce modèle-là est une caricature, différente selon les passions de chacun. Il y a une vérité; il y a « un modèle unique » de vérité, il y a une infinité de « mauvais modèles ». L'original resplendissant de beauté, de bonté, de vérité est Dieu seul; à le suivre on ne se trompe pas. « Faites-moi la grâce, Seigneur, de réformer ma raison corrompue et de conformer mes sentiments aux vôtres. » (1). Ceux qui veulent juger en dehors de lui et de ses règles, dans leur orgueil, s'égalent à la divinité. « *Eritis sicut dii scientes bonum et malum.* Tout le monde fait le dieu en jugeant: cela est bon ou mauvais, et en s'affligeant ou en se réjouissant trop des événements » (2).

On se rapproche de la souveraine règle par la tendance en général. Il ne faut pas juger des choses en les morcelant, en les séparant, les unes des autres, mais au contraire en les remettant dans leur véritable cadre, dans la nature où « toutes sont causées et causantes, médiates et immédiates ». « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité (3). L'erreur consiste à juger d'un ensemble (et tout tient à l'ensemble) d'après son rapport à un point particulier, et surtout par rapport à nous-mêmes. Il faut replacer nous-mêmes et les autres dans l'ample sein de la nature. « Il ne faut pas juger de la nature selon nous, mais selon elle » (4). « En chaque action, il faut regarder outre l'action notre état présent, passé, futur et des autres à qui elle importe, et voir les liaisons de toutes ces choses. Et lors, on sera bien retenu » (5). La pente vers le particulier et « vers soi est le commencement de tout désordre » (6).

(1) Page 62.
(2) Page 577.
(3) N° 863.
(4) N° 457.
(5) N° 505.
(6) N° 477.

II. — Les Proportions

Une conséquence de l'exemplarisme de Pascal est sa théorie des proportions. Le mot, si fréquent sous la plume, lui a été peut-être fourni par ses lectures de savant; mais la chose qu'il exprime, il l'a trouvée dans sa philosophie. Puisque toutes choses ont été faites sur le même patron, puisqu'elles ont une même mesure, elles auront quelques rapports, non seulement avec le modèle, mais aussi entre elles. La nécessité des proportions découle de l'unité du monde.

Elle est également imposée à Pascal par son finalisme. Il ne conçoit pas, en effet, l'univers comme un tout dont les lignes de détail et d'ensemble ont été déterminées, *ne varietur*. C'est un « devenir » qui se perfectionne en se mouvant vers un but donné. Dans ce mouvement, toutes les parties sont entraînées, non pas individuellement, chacune pour soi, mais liées et subordonnées entre elles, comme les pièces d'une immense machine. Il faut donc que les divers rouages soient adaptés, proportionnés les uns aux autres.

Le « proportionalisme » de Pascal, si on peut ainsi parler, consiste dans une coordination et une subordination des éléments telles, que chacun influe sur les autres selon ses forces et selon le degré de réceptivité du patient. Il suppose la ressemblance des natures et demande une adaptation des efforts. Dieu est au-dessus du système. Il en est le principe et la fin; il agit sur lui mais il ne saurait être influencé par le monde des créatures. Lui seul reste « toujours le même » (1). Le Christ fait partie du système, par sa nature humaine et par l'ordre de la grâce qu'il a fondé. Non seulement il est principe d'action, comme son Père, mais il est aussi capable de pâtir comme les autres créatures. Chef de l'Eglise, il lui appartient d'infuser dans ses membres la vie surnaturelle et nul autre que lui ne peut commencer cette œuvre, ni la couronner. Il donne par conséquent plus qu'il ne reçoit.

Au-dessus de lui, les hommes agissent les uns sur les

(1) Page 57.

autres, tant dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Le corps mystique unit tous les fidèles et leur permet de se communiquer mutuellement leurs mérites. Les plus saints y sont les plus influents. Les sociétés civiles forment aussi un corps « de membres pensants », où chacun doit travailler au bien général. L'autorité y revient de droit aux plus habiles, mais il est plus sage de la laisser à ceux qui ont les avantages de la force ou de la naissance.

Enfin, au dernier échelon des êtres, nous trouvons les créatures autres que l'homme; faites pour recevoir son commandement; elles peuvent cependant dominer sur lui (1).

Aucun des différents ordres n'est complètement séparé des autres; la nature ne peut pas s'élever jusqu'à la grâce; mais la grâce peut descendre jusqu'à la nature et l'élever ; en dehors de l'homme et de l'ange, nulle créature n'est capable de recevoir la grâce; le monde matériel ou animé peut agir sur notre âme par l'intermédiaire du corps, mais il ne saurait devenir esprit; notre pensée le dirige, mais il ne peut se communiquer à lui (2).

Toutes les parties du monde n'intéressent pas également Pascal. Les grandes lignes d'un système sont indiquées dans son œuvre; mais il n'appuie que sur certaines. Théologien, il n'étudie pas la merveilleuse cohérence de la doctrine catholique, mais seulement l'harmonie de la religion avec notre nature. Philosophe, l'homme le retient presque complètement et dans l'homme il étudie surtout les rapports de l'esprit avec la vérité, ou de notre cœur avec la société (3).

Jésus-Christ est « le véritable Dieu des hommes ». Par sa nature divine, il est tout ce qu'il y a de grand, et par là il peut nous élever jusqu'au ciel et être le modèle de ceux qui sont les plus grands au royaume de la charité; par sa nature humaine, il est tout ce qu'il y a de petit afin que personne ne soit rebuté par son éclat. Il offre le salut à tous, « en tant qu'il est en lui » (4) et d'une manière proportionnée à leur

(1) N° 523.
(2) N° 792.
(3) Ce dernier point sera l'objet d'un chapitre spécial.
(4) N° 781.

état. Ils sont ou gonflés d'orgueil ou abattus par le désespoir. Qu'une doctrine soit claire; ils en attribueront l'intelligence à leurs mérites; qu'elle soit obscure, ils ne persévéreront pas à l'étudier. Il leur faut une religion pleine de clartés pour exciter leur courage et pleine de mystères pour leur faire comprendre leur misère. Telle est la religion chrétienne; dans ses preuves il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier » (1). Il y a autant de genres d'esprits que d'individus, et chacun a ses exigences. Les uns veulent un grand nombre de preuves, les autres n'en exigent qu'une, mais ils l'approfondissent. « La religion est *proportionnée* à toutes sortes d'esprits. Les premiers s'arrêtent au seul établissement, et cette religion est telle que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres; les plus instruits vont jusqu'au commencement du monde. Les anges la voient encore mieux et de plus loin » (2). Les plus habiles qui ont le goût de l'étude et l'intelligence pour comprendre sont frappés par l'argument des prophéties. Il demande de longues investigations dans le passé et dans le présent, une vue d'ensemble sur toute l'histoire. Mais quand on l'a compris, quelle lumière! et comme la sagesse de Dieu qui adapte toujours les moyens à la fin, resplendit en cette preuve! Il fallait aux hommes de tous les temps, un argument toujours nouveau, toujours à leur portée! Aussi Dieu, après avoir prédit la conversion des Gentils et la dispersion des Juifs, réalise-t-il toujours sa parole à la face de tous les peuples! Voilà « le miracle subsistant » (3) proportionné à la durée même de l'Eglise. D'autres moins instruits ou plus grossiers sont plus frappés par les miracles sensibles. Dieu ne veut pas les laisser sans preuves et pour eux il guérit les malades ou ressuscite les morts afin que l'homme entier soit convaincu; en son corps par les miracles, et ensuite en son âme, par la vérité (4).

(1) N° 578.
(2) N° 285.
(3) N° 838.
(4) N° 836.

Après avoir converti les pécheurs, Jésus-Christ n'oublie pas que la nature reste la même dans son fond. Ni l'orgueil, ni la paresse n'ont été entièrement déracinés, ni les habiles n'ont renoncé à leurs études ni les simples n'ont pu devenir savants. Aussi la religion chrétienne doit-elle tenir compte de cette diversité de tempéraments, et en chacun d'eux, d'un certain mélange de grandeur et de misère. Elle s'applique à les garder tous dans un juste milieu, aussi loin de la présomption que de l'abattement. « Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires, car elles sont en extérieur; mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait plus *proportionnée* aux habiles, mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est *proportionnée* à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur, et n'est pas parfaite sans les deux, car il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre, et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre » (1). « Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments *proportionnés* aux deux états.

Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme.

Ils inspirent des mouvements de bassesse pure, et ce n'est pas l'état de l'homme. Il faut des mouvements de bassesse, non de nature mais de pénitence, non pour y demeurer et aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite, mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse » (2).

Comme la religion s'adapte à nos besoins et mesure ses lumières à nos facultés, de même nous devons aussi nous adapter à son action. Nous ne pouvons rien faire pour mériter la grâce; notre ordre naturel n'a pas de proportion avec l'ordre surnaturel. Mais nous pouvons nous rendre moins indignes de recevoir les dons de Dieu. Nos études et nos mortifications leur frayent un chemin. « Il faut ouvrir son

(1) N° 251.
(2) N° 525.

esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » (1).

Cette même loi des proportions régit la nature, et spécialement les rapports de l'esprit à la vérité. Ecrivain et homme du monde, Pascal recherche les moyens de faire pénétrer ses convictions dans l'esprit et dans le cœur des autres. Educateur ou ami des régents de Port-Royal, il s'intéresse aux méthodes d'éducation. Apologiste, son effort tend à découvrir la brèche par où il pourra faire entrer la religion dans les cœurs endurcis. Les uns n'ont, pour ainsi dire, qu'une ouverture sur le monde extérieur: l'intérêt. Il s'adaptera à leur égoïsme étroit dans l'argument du pari; les autres en ont peur: Pascal proportionnera ses preuves à leur faiblesse et montrera la religion aimable. « Mais la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur (2); d'autres enfin ont du mépris pour la religion: « pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison » (3).

L'art de persuader et l'art d'agréer demandent donc une connaissance approfondie de l'esprit humain en général et de celui de ses auditeurs ou de ses lecteurs en particulier. Ils exigent ensuite qu'on proportionne toujours ses leçons à leur *capacité*. L'éloquence, en effet, « consiste dans une *correspondance* qu'on tâche d'établir entre l'esprit et le cœur de ceux à qui on parle, d'un côté, et de l'autre, les pensées et les expressions dont on se sert. Ce qui suppose qu'on aura bien étudié le cœur de l'homme pour en savoir tous les ressorts et pour trouver ensuite les justes *proportions* du discours qu'on veut y assortir. Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre et faire essai sur notre propre cœur du tour qu'on donne à son discours pour voir s'il est fait

(1) N° 245.

(2) N° 185.

(3) N° 187.

pour l'autre et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre » (1).

Avant de faire pénétrer la vérité dans l'esprit, il faut donc s'engager dans les avenues qui y conduisent. « Nul n'ignore qu'il y a deux entrées par où les vérités sont reçues dans l'âme qui sont ces deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées, mais la plus ordinaire quoique contre nature est celle de la volonté, car, tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément. »

Il ne suffit pas de connaître, en général, ces deux portes, il faut descendre au détail. Chacune a ses dimensions, sa forme, nous voulons dire ses principes et les premiers moteurs de ses actions. « Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et communes à tout le monde, comme le tout est plus grand que la partie, outre plusieurs axiomes particuliers qui les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance que les plus véritables » (2). A ces principes, l'esprit rattache les conclusions. Si les liens sont trop lointains, ils deviennent pratiquement inexistants et le champ des découvertes ne s'étend plus. Il y a un abîme entre le connu qui sert de base, et l'inconnu où l'on tend. Le raisonnement explicite ou implicite, doit jeter un pont entre les deux, faute de quoi l'esprit ne saurait s'assimiler un exposé. Avide de clarté, il refuse de s'engager dans les ténèbres, et il déclare obscur tout ce qui n'a pas de rapport avec les principes admis.

Il aime la nouveauté autant que la lumière. De même que les besoins du cœur renaissent toujours parce qu'il a été créé pour l'infini, de même la curiosité de son esprit ne connaît pas de sommeil. « Quoi de nouveau ? » est sa question perpétuelle.

Mais cet amour de la nouveauté n'est pas aveugle. Toute

(1) N° 15.
(2) Page 186.

réponse ne saurait le satisfaire. Elle doit être vraie, c'est-à-dire proportionnée à la réalité. Outre ces besoins communs à tous, il y en a de particuliers à chaque nature d'esprit. Certains veulent des définitions, des démonstrations, un exposé de la doctrine, serré autant que lent. Leur tournure géométrique les dispose mal à se reconnaître dans la complexité et la ténuité des faits. Au contraire, l'esprit de finesse, plus souple et plus alerte, se plaît dans le complexe et le multiple. Ces tempéraments intellectuels demandent à être traités de façon différente.

La méthode devra varier encore selon le but poursuivi. Veut-on éclairer l'esprit ou réchauffer le cœur? Le chemin qui mène à l'un ne va pas toujours jusqu'à l'autre. L'esprit a son ordre qui est par principes et par démonstrations, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doive être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour. Ce serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, car ils voulaient échauffer, non instruire, saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point, qu'on rapporte à la fin pour la monter toujours » (1).

Venons à l'application de ces principes. Pour satisfaire à notre besoin de clarté, le maître devra éviter l'ordre synthétique, qui veut renfermer toute une doctrine dans un mot ou dans un principe. Ce mot, commode et clair pour lui, est obscur pour les disciples. Ils admettent bien les principes, mais c'est souvent inconsciemment et ils ne les découvrent que peu à peu à l'occasion des faits. Leur esprit ne va pas du général au particulier, mais au contraire du particulier au général. La nature leur propose un concret, semblable à d'autres concrets, mais différent aussi, ayant sa physionomie propre. Elle a « mis toutes ses vérités chacune en soi-même; notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel, chacune tient sa place » (2).

Ce n'est pas que dans les cas particuliers l'esprit ne découvre des principes généraux; mais il ne voit pas avec la même

(1) N° 283.
(2) N° 20.

clarté que son maître. Quelques-uns lui sont bien familiers, mais non pas tous. Chacun a les siens, et il en résulte qu'on se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a trouvées soi-même que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres » (1). Alors, en effet, il les rattache à ses axiomes particuliers et il se repose dans leur évidence.

Auteurs et professeurs protestent et font valoir les avantages de leur synthèse. « Mais voilà, tout est enfermé dans un mot ». *Abstine, sustine*; suivre la nature; faire ses affaires particulières sans injustice. « Oui, mais cela est inutile si on ne l'explique, et quand on vient à l'expliquer, dès qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils sont cachés et inutiles, comme en un coffre » (2). Dans la pratique, pour être entendu dans ces matières où les principes généraux ne se laissent pas facilement saisir, il faudra partir de cas concrets et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, du disciple (3). Il ne les voit pas tous et dans ceux-mêmes qu'il admet, il ne voit ni toutes les conséquences ni toutes les applications. Mais il en voit quelques-unes et il est heureux que ses maîtres le remarquent. Il faut tenir compte de son point de vue, quand on veut le reprendre avec utilité. Nous devons montrer « par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement, de ce côté-là, et lui avouer cette vérité; mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés » (4).

Toutefois, quand les principes sont admis de tous et qu'il s'agit seulement de démontrer une vérité qui s'y rattache, il est bon de pratiquer l'ordre synthétique. On le fait couramment en géométrie.

(1) N° 10.
(2) N° 20.
(3) Page 187.
(4) N° 9.

Pour retenir longtemps l'attention d'un esprit qui cherche la vérité sous toutes ses faces, il est nécessaire de fournir une matière toujours nouvelle à sa curiosité. « L'homme est plein de besoins » (1). Il aime la musique, la poésie, autant que les sermons ou les mathématiques. Le maître préféré sera celui qui pourra répondre à toutes ses questions. Ce sera l'honnête homme, ou l'homme universel; lui *s'accommode* à tous ses besoins généralement (2). Puisqu'on ne peut être à la fois universel et profond, il faut savoir un peu de tout; car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout, que de savoir tout d'une chose; cette universalité est la plus belle. « Si on pouvait avoir les deux, encore mieux, mais il faut choisir, il faut choisir celle-là, et le monde le sent et le fait, car le monde est bon juge souvent » (3). Les gens universels n'ont ni l'enseigne de poète, ni celle de mathématicien. On ne dit d'aucun d'eux: il est prédicateur ou éloquent, mais on dit: il est honnête homme, c'est-à-dire qu'il est tout cela; géomètre, mathématicien, éloquent, poète, et juge de tout cela. « Ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage; mais alors on s'en souvient, car il est également de ce caractère qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien, quand il n'est pas question du langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien, quand il en est question » (4).

Non seulement l'honnête homme est capable de satisfaire notre universelle curiosité, au moins jusqu'à un certain point, mais il le fait de telle sorte qu'il répond aussi à notre besoin d'exactitude. L'esprit ne cherche que la vérité; il veut qu'il y ait proportion entre les mots et les choses. Le goût réprouve les exagérations autant que les diminutions. « Je hais également le bouffon et l'enflé, on ne ferait son ami ni de l'un ni de l'autre » (5). La règle est l'honnêteté. L'honnête

(1) N° 36.
(2) N° 36.
(3) N° 37.
(4) N° 34.
(5) N° 30, note 2.

homme s'adresse d'abord à l'intelligence comme notre dignité l'exige; mais il n'oublie pas que nous avons une imagination et un cœur; il s'adresse donc à elles aussi quand il faut, et en restant toujours dans la mesure et le naturel.

Rien ne plaît comme le style naturel d'un homme connaissant bien tous les besoins de ses lecteurs, et capable de les satisfaire tous à la fois. « Il faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit lui-même pris du vrai » (1). Quand on voit le style naturel on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon, et qui, en voyant un livre, croient trouver un homme, sont tout surpris de trouver un auteur: *plus poetia quam humana locutus es* » (2). En effet, le poète, à la manière de Malherbe, dit « *de petites choses avec de grands mots* »: siècle d'or, merveille de nos jours, fatal, « et il appelle ce jargon beauté poétique » (3). Il masque et déguise la nature (4).

La vérité ainsi adaptée aux besoins des lecteurs ou des auditeurs, dans quelle mesure sera-t-elle reçue par eux? Nous le dirons plus en détail, en étudiant la portée de nos puissances dans le chapitre de la connaissance naturelle. Mais, parlant en général, on peut dire qu'elle sera reçue en proportions de la vigueur de l'esprit et de la direction de ses penchants. Considéré en lui-même, le monde s'offre identique à tous les regards. Que de différentes manières de le voir! Le monde est le même, mais les yeux sont divers; aussi chacun le voit-il avec sa lumière. « *A mesure* qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes » (5). « *A mesure* qu'on a plus de lumière, on découvre plus de grandeur et de bassesse dans l'homme » (6).

Ce qui est vrai des choses l'est également de leurs images

(1) N° 25.
(2) N° 29.
(3) N° 33.
(4) N° 49.
(5) N° 7.
(6) N° 443.

les mots. A toutes les oreilles ils sonnent de la même manière, et chacun cependant les entend diversement. « Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de la différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'une le comprend en sorte qu'elle en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on peut y faire et toute l'économie de l'ouvrage, au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, demeurent sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain (1).

Les esprits diffèrent non seulement de vigueur mais aussi de direction et de méthode. Ils ne cherchent pas les mêmes vérités et dans chaque vérité ils ne considèrent pas la même face. Un mathématicien voit partout des théorèmes. Ne me présentez pas à lui, « il me prendrait pour une proposition ». Un guerrier voit partout des adversaires. Je le fuis « il me prendrait pour une place assiégée » (2). Les regards sont commandés dans le secret par la vigueur intellectuelle, faible ou forte, par les affections, bonnes ou mauvaises, et en définitive par le tempérament particulier. C'est ce que Pascal appelle le « modèle » intérieur auquel nous rapportons le dehors (3).

Le cœur y tient plus de place que l'esprit; c'est pourquoi l'art de persuader n'est souvent que l'art d'agréer. On ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées. « En fait tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. » (4). Bien peu de vérités entrent dans l'âme par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement. « Dites-nous des

(1) Page 192.

(2) N° 36.

(3) Saint Thomas ne pense pas autrement. « Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi *prae existat in ipso* quaedam *proportio* ad finem », de *Veritate:* 9, 14; a, 2.

(4) Page 185.

choses agréables, et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse », comme si l'agrément devait régler la créance (1). Nous devons cependant tenir compte de ces penchants et nous y accommoder sans porter atteinte au vrai. Quels sont les principes de la volonté? « Ce sont certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux que personne ne peut ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté que s'ils faisaient notre bonheur. »

La diversité des complexions qui fait celle des goûts, demande une étude de chacun des sujets à qui l'on veut agréer. « Il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, connaître les choses qu'elle aime, et ensuite remarquer dans la chose dont il s'agit *quels rapports* elle a avec les objets délicieux qui lui plaisent ordinairement. » (2).

Si les principes du plaisir étaient fermes et stables, il serait facile de donner des règles de l'agrément. Mais « ils sont divers en tous les hommes et variables dans chaque particulier, en une telle diversité qu'il n'y a pas d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps » (3). Aussi Pascal se déclare-t-il incapable de traiter à fond cette matière. En apologétique, il se contentera de recommander la recherche du bien universel, le bonheur de tous. Dans cette disposition d'âme on sera plus à même de trouver la vérité. Ce qui correspond à nos goûts particuliers, à nos intérêts, à notre égoïsme, se trouve le plus souvent mauvais et faux dans les questions morales et religieuses. Le bien et la vérité sont universels. Soyons épris du bien général, soyons soumis à l'âme universelle qui gouverne tout le corps. Alors les biens particuliers ne nous agréeront que s'ils sont en même temps le bien de tous, l'esprit ne sera plus la dupe du cœur dans l'étude de la vérité universelle.

(*A suivre.*) P.-M. LAHORGUE.

(1) Page 186.
(2) Page 187.
(3) Page 188.

EN LISANT
L'ÉNERGIE SPIRITUELLE
DE M. BERGSON

Esprit et Corps : *LE VIVANT*

On nous saura gré de couper la suite normale de nos études par une visite de bon voisinage à M. Bergson, faite à l'occasion de son dernier livre. La cause que nous défendons n'y perdra rien; tout au contraire : s'il en était besoin, l'auteur de l'*Energie spirituelle* stimulerait lui-même notre zèle.

M. Bergson et nous sommes pareillement emportés par le grand souffle spirituel qui soulève le monde. Nous voulons tous deux savoir d'où vient ce souffle ; nous avons même souci d'aboutir là où il porte : et c'est fort heureux pour l'un et l'autre; car il serait fâcheux de se laisser oublier dans quelque coin perdu de l'univers mobile, quand d'autres montent. — Nous cherchons peut-être d'un peu plus près, pour avoir débuté par la zoologie tandis que M. Bergson était d'abord, croyons-nous, mathématicien et psychologue, comment il se peut qu'ici-bas les esprits individuels aient des corps bien à eux, et comment ces corps en sont tout vivifiés, tout animés : mais enfin, sitôt qu'on a souffert ensemble de la dualité cartésienne, sitôt qu'on a travaillé à ruiner l'odieux mur mécaniciste qui nous enserre, esprit et corps, on doit s'entendre...

Précisément, pendant que méditaient les philosophes, la Science a démoli le mur ! C'est le cas où jamais d'observer, en parfait accord, les *êtres particuliers,* nantis enfin chacun d'un statut propre : ces êtres positivement réels dont nous sommes, nous qui voulons aller au but.

I

L'Energie spirituelle ! beau titre, que justifient ces pages toutes consacrées à l'exaltation de la personne humaine : si bien faite, dit M. Bergson, pour s'élever au-dessus d'elle-même par l'effort constant de son activité libre que, l'invraisemblable, ce serait que nous fussions encore de pauvres mortels, au dernier jour !... Donner plus qu'on n'a, se créer soi-même sans cesse, étant le « fait spirituel » par excellence, ne semblera-t-il pas qu'il doive nous suffire d'y persister, pour transporter humainement, « naturellement », notre être de désir dans un au delà fait pour lui ? Désincarnés, mais plus énergiques que jamais parce que délestés de la matière paresseuse, nous continuerions de monter, outre-tombe, de nos personnes (p. 28). — Voyez, sur cette excroissance temporaire du monde mort, un Génie captif de la masse toute inerte : cet « Esprit » tirera sur la chaîne minérale jusqu'à ce qu'elle casse; et le « corps » restera sur terre, retombé dans l'anonyme...

Mais nous observons, nous, que la chaîne et l'excroissance sont protoplasmiques, de chair vive : nullement inertes dans leur totalité; car, *en fait,* ce chien vient de lui-même quand il consent à me rejoindre. [Nous évoquons ici l'animal, et non l'homme, pour n'être pas tenté de juxtaposer au corps un esprit qui soit un être à part : pour secouer tout de suite notre cartésianisme rémanent.] Ce qui est dans l'actuelle nature de chaque vivant, homme, bête, plante sans esprit, c'est de former *un être,* parmi la multiplicité des matériaux conquis, dans l'ambiance occulte de l'espace immatériel. *La mort détruit cet être.* Nos forces d'individu, telles que nous les dépensons depuis l'œuf, nous laisseraient dans le tombeau... Si le cœur et la raison de l'homme veulent autre chose, qu'ils demandent une résurrection à la Vie même.

Au surplus, en montant spirituellement, où allons-nous ? Evidemment vers Qui sut donner à notre être de chair l'intui-

tion de la rampe invisible : vers Qui attira notre esprit en le vivifiant de son Esprit. — Mais l'Animateur reste caché ! Humainement, en parlerons-nous ? Sommes-nous dignes ?...

Nous dirions volontiers, de M. Bergson, que c'est pour rendre à la Force éternelle le seul culte que sans doute il juge humain, qu'il respecte, silencieux, la Brume jalouse (1). Car enfin il connaît cette vérité fondamentale : que la force propre de l'homme vivant, le vouloir ascensionnel de l'esprit humain, ne nous sont que délégués. A preuve, ce beau passage : « Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivenent, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. » (p. 26). — *Paroles de panthéistes?* — Non pas : puisque, dans le sein de

(1) Brume trop ardente ! — M. Bergson nous rappellerait-il Littré, sans barque ni voile aux bords du terrible Océan muet;... ou bien Spencer, qui finit par accorder, à l'Inconnaissable promu Créateur définitif, la conscience ?

Ayons toujours présente à la mémoire la page qui clôt les *Principes de sociologie* : « Il est une vérité qui doit devenir toujours plus lumineuse, écrit Spencer, c'est qu'il existe un être inscrutable, partout manifesté , dont on ne peut concevoir ni le commencement ni la fin. Au milieu des mystères de la nature, qui deviennent d'autant plus obscurs qu'on les fouille plus profondément par la pensée, se dresse une certitude absolue, à savoir que nous sommes toujours en présence de la Force infinie et éternelle, d'où procèdent toutes choses. » Trad. franç., vol IV, fin. — Pages 207, 210, la Force infinie était dite *sûrement consciente.*

Or M. Bergson confond à dessein « force évolutive » et « libre choix », et pour lui tout choix est l'œuvre d'une conscience... Spencer donc, non Littré : d'autant moins Littré, que l'auteur de l'*Energie spirituelle* semble vouloir se prouver à soi-même la possibilité du *passage* comme on démontre le mouvement...

l'Infini, M. Bergson entend garder à soi, pour continuer l'œuvre personnelle, son esprit d'homme (1).

Nous disons : A force de monter dans la lumière, l'homme s'illumine. Alors il reflète Dieu. Faute d'oser ici-bas regarder le Foyer, contemplons, dans les meilleurs d'entre nous, son image affaiblie. La flamme humaine est si proche des origines qu'elle y retourne : mais *attirée !...*

N'en doutons point : quiconque a vaincu les sirènes du panthéisme, en s'attachant fortement à son mât d'individu, est arrivé, de fait, jusqu'au théisme. — Et cet aboutissement est philosophiquement nécessaire, puisque la Philosophie vise l'Unité; Derrière les individus, qui sont multiples s'ils sont réels, le Créateur, qui est Un (2).

II

Qu'il trace ou non, vivant, le mot final, l'homme qui met au frontispice de son œuvre la triple question : « d'où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? » (p. 2) ne sera jamais un agnostique; car on ne tient pas son attelage de philosophe le nez sur une porte que l'on croit inexistante; surtout quand on veut marcher d'abord, conclure ensuite.

(1) Yseult, chez Wagner, résiste au panthéisme de Tristan : Yseult, c'est l'humanité qui, pour être heureuse éternellement, ne donne pas sa procuration à l'Eternel.

(2) *L'Unité* satisfait notre raison en même temps qu'elle assure notre existence effective... Elle nous confirmera dans *l'être* tout en nous établissant dans la *clarté*. En philosophie, l'être et l'harmonie rationnelle vont de pair : Au commencement *était* le *Verbe*. — Telle est la vérité dont chacun porte spécialement témoignage selon ses moyens propres : en étant là, et le sachant.

Nous découvrons aussi le Créateur parmi les choses de tout en bas : le monde n'ayant même pas abdiqué spontanément le repos préchimique; le grain positif restant distinct du négatif, et tous les grains ensemble différant de l'ambiance où sont les forces générales qui les pénètrent pour les mouvoir... Vienne la chimie, viennent les vivants : le peuple croît, de ceux qui furent engendrés séparément. — Pour nier Dieu, nions les êtres individuels. Ainsi opèrent les monistes, qui pourtant sont des individus, chacun pour soi.

Mais M. Bergson hait le *système* au point de se méfier de tout ce qui semblerait trop convenu, préétabli... Il va : comptant, pour dilater sa pensée qui progresse, sur l'expérience.

Chez lui donc la métaphysique ne cesse pas de se faire, par devant, à mesure qu'il se dépasse. — A tout instant, les faits sont maîtres : mais les faits intuitivement pénétrés et raccordés; non les faits muets, stériles, solitaires... Suivons, dit-il, les « lignes de faits ». Les faits moraux, pour être plus immédiats, plus vécus, sont les plus sûrs. Détournons les yeux des architectures trop belles : simples et faciles, quand elles sont vides... Les événements nous pressent. Voyez comme ils convergent ! Si nous n'étions pas si courts de souffle, ce serait la cime.

Comptons aussi sur nos voisins : la meilleure philosophie se fait de proche en proche, en société. — Mais gardons-nous des disputes. Elles font du bruit, de la poussière. Et combien inutiles : l'erreur, franchie, n'est déjà plus...

Ainsi, l'on monte. Et le ménisque bergsonien se déplace, parce que M. Bergson est trop prudemment, trop curieusement humain pour cristalliser dans les inductions satisfaites. — Mais on note, au soir, le gain du jour.

L'auteur de ces essais et conférences est un compagnon très averti, très pénétrant, très libéral: toujours « tendu » vers le réel qui nous précède; toujours à l'affût de la découverte, source de « joie » ! — Conscient des obstacles, pour un peu il nous dirait : aujourd'hui, vous le voyez, je suis ici: vous, si vous avez meilleure route, passez ailleurs. L'essentiel n'est pas d'expliquer, mais d'aboutir. Vous savez où : au royaume supraterrestre de l'Esprit pur... D'ici là, laissons les problèmes trop insolubles : que gagnerions-nous à ce que, nous enlaçant, ils nous retardent ? Telles *fissures*, bien sombres, où nous avons à nous glisser d'abord comme *de biais*, iront peut-être s'élargissant. — Un beau matin, il fera grand jour et nous aurons beaucoup de place : mais ce sera, derechef, pour avancer.

Voici l'un de ces biais.

Il s'agit de soumettre « la matière » à « l'esprit », pour ins-

taller, grâce à lui, la vie parmi les choses... On constatera que *la vie* modèle la matière comme à son gré, *en choisissant*. Or tout choix est conscient. Et la conscience, en chacun de nous, c'est l'esprit même !

Nous prenons ici la chose de biais, puisque la vie, loin de se ramener à la conscience individuelle, l'a précédée. — L'œuf « choisit », sans rien savoir : plus tard seulement, et pas toujours, l'être développé connaît les circonstances, le but et les moyens. Le paon choisit sa queue dans l'inconscience, comme le lis fait de sa fleur. Notre conscience, à chacun de nous, n'est donc là que pour servir d'introductrice. — Il faudra bien proclamer, ensuite, la « liberté immanente à la force évolutive » (pages 20-21), c'est-à-dire la Science vitale par excellence : *celle qu'ignore le vivant*. « Les choses se passent, dira-t-on, comme si un immense courant de conscience avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation... » Eh ! oui : mais cette conscience n'est plus celle d'un personnage terrestre. Il faudrait écrire le mot en capitales; car on évoque l'Eternel (1).

Et voici une fissure qu'il n'aurait pas été mauvais d'élargir; car, telle quelle, elle avait scientifiquement l'air d'une impasse... Mais, *puisque le mur est démoli*, il n'y a plus à y chercher, comme à la loupe, quelque lézarde par où passer.

Contons la chose.

A l'heure où écrit M. Bergson, la Révolution antimécaniciste n'est pas faite. Par-dessous « la vie », on ne met rien ni personne, sauf l'étendue inerte de Descartes. Pour régir cette

(1) Le « biais » s'imposait. M. Bergson, tenant à suivre les « lignes de faits », devait partir du fait premier : sa conscience immédiate.

Mais la conclusion s'impose aussi.

Nous aimerions à ce que « la vie », cette abstraction, fît place au vivant individuel, *être concret*. — Je sais bien : nous avons fait le départ entre Créateur et créatures; entre Celui qui a la vie en soi et ceux à qui le don est consenti. Nous sommes donc à notre aise pour parler des individus et des travaux particuliers qu'ils exécutent dès lors qu'ils vivent. Au lieu que l'Elan vital de M. Bergson roule provisoirement dans un même Flot Dieu et les œuvres. Cet ensemble-là fera « la vie » dont il nous parle.

« matière », une seule loi : le statut physique du monde. Pour la mouvoir, une seule force : le mouvement brut, mécaniquement transmis... Eh bien! la Conscience, l'Elan vital, veut, dit-on, ployer ou rompre la matière, tromper la force aveugle, *tourner la loi.* — Mais l'entreprise est impossible ! *A moins qu'il ne s'agisse encore ici d'un biais, et qu'on désire surtout prouver que la science cartésienne a fait faillite...*

Nous écoutons M. Bergson.

Les rouages du monde ont un peu de jeu. De là quelque indéterminisme initial. Oh ! très minime. Mais suffisant pour qu'il s'aggrave... Laissons s'additionner, au cours des millénaires, les flottements du début : et nous serons surpris d'obtenir, un jour, *une liberté* ! — Assez pour que se sculptent et se colorent électivement la queue du paon, la fleur de tigridie. Assez pour que, plantés dangereusement sur un carrefour tout zébré d'automobiles, nous sachions faire, à droite, à gauche, le bond sauveur.

Mais poursuivons. — Sans doute l'Elan vital n'a pas de *pouvoir mécanique,* pas plus que nos consciences ne sont *des forces:* aux temps cartésiens, le mouvement seul est efficacement moteur... Mais si tels ressorts étaient là, tout tendus; telles substances explosives, toutes chargées; et s'il n'y avait plus qu'à presser quelque détente bien douce, après avoir fait tourner l'arme sur un pivot sans frottement ?... Croit-on vraiment que, dans ces conditions, on ne se comporterait pas comme une force motrice, *sans en être une* ?...

Or les savants mécanicistes sont très choqués ! — Nul indéterminisme, d'abord, dans la machine cosmique. La supposition fait frémir. Et puis, pour presser sur une gâchette, pour fait tourner une arme, il faut pousser de la matière : ce que, dans cette école, la matière ferait seule, à la condition d'avoir été, de même, mise en branle. — Impossible de sortir de là, croyez-moi, sans tout casser !... Et puis n'aura-t-il pas fallu beaucoup d'énergie intentionnelle pour bander le ressort, pour charger les substances explosives ? Car, n'est-ce pas, l'Elan vital aura tout construit, tout préparé : comme nous autres, avant d'appuyer sur la détente, nous fabriquons le fusil, nous armons le chien. — Alors, inutile de ruser :

l'Elan vital est une force effective ! La preuve, au reste, c'est qu'on a introduit du même coup la « force évolutive », l' « énergie spirituelle ». — La cause, donc, au dire des mécanicistes, est entendue.

Oui, la cause est entendue : *mais pour la science mécaniciste, qui est à terre.* L'incompatibilité même d'une telle doctrine avec notre force à nous, avec notre liberté très agissante, prouve qu'il est au monde, hors des mouvements actuels, des moteurs vrais. — Et d'ailleurs le cartésianisme a-t-il jamais pu se passer de la Chiquenaude ? Or, ce n'était pas une matière en mouvement qui la donnait ! Pourquoi, nous et bien d'autres, ne serions-nous pas à la ressemblance lointaine du MOTEUR IMMOBILE ?

Le « biais », donc, si c'en était un, a réussi...

Mais on fonde ainsi un certain « dynamisme » dont nous ne saurions, nous, nous contenter : pas plus que nous n'acceptons, telles quelles, les *dominantes* de Reinke, l'âme de Stahl, ou n'importe quelle doctrine postcartésienne impliquant « la matière brute » et « des esprits », *même énergiques.* — Il nous faut, bien à nous, un œil qui voie, une oreille qui entende, un palais qui goûte, et jusqu'à des terminaisons nerveuses réservées aux impressions calorifiques; il nous faut un corps qui souffre : donc une substance cellulaire propre, très différente de la matière commune selon Descartes. — Et c'est, pour nous, le vivant même qui est « spirituel ».

Oui : c'est nous qui voyons et entendons; et nous sentons par notre corps, dans notre corps, *fait d'une matière montée en grade.*

Au surplus, n'essayons pas notre wattman spirituel sur un siège mort, pour sembler « vivre » : quel guide laisserions-nous en effet aux organes détachés, aux portions de tissus, aux fragments de cellules qui nous survivent ? — Ce spiritualisme par le dehors a fait, sous le nom d'animisme, beaucoup de matérialistes dans nos écoles...

Nous voulons des ÊTRES FORTS : ce que nous sommes. Ce qu'est mon chien quand il aboie. Ce qu'est la mouche qui vole. Ce qu'est un lis quand il fleurit. — Ce qu'est enfin tel

atome, tel granule simple : car il est aujourd'hui beaucoup d'individus, sous les vivants !

Tout être sera SPÉCIFIQUEMENT DÉTERMINÉ. Ecoutez Claude Bernard, dans un de ses meilleurs jours : « La liberté ne saurait être l'indéterminisme. Dans la doctrine du déterminisme scientifique, l'homme est *forcément libre* » ; car telle est la loi propre de son être (1).

Mais l'indéterminisme initial ? Il en faut ! — Parfaitement. La *matière première des aristotéliciens,* qui n'est pas « de la matière », est cela même. Elle acceptera, quant à elle, toutes les empreintes : au figuré, bien entendu. [Car il ne faut pas la comparer à de la cire; ni à ce marbre, bon à devenir dieu, table, ou cuvette. Ce marbre était déjà de pierre : il ne restait qu'à le sculpter]... La matière première des aristotéliciens n'est encore rien qu'on puisse dire, si elle n'est pas devenue éther, électron, centre positif, atome d'hydrogène ou autre;... puis mouche, chien, philosophe. — Mais ici, arrêtons-nous : car nous retombons sur les études où nous tentons de suivre, nous aussi, nos « lignes de faits ».

Or, nous n'avons aucune raison de supposer que M. Bergson tienne le moins du monde à la matière selon Descartes. Nous avons même des motifs sérieux de croire l'inverse. Selon nous, quand l'auteur de l'*Energie spirituelle* utilise la « chose brute » des savants mécanicistes, il parle simplement la langue du temps. — Comment en eût-il agi différemment, puisque la Révolution antimécaniciste n'était point faite ?... *Mais il y avait des vérités essentielles à dire : et il valait beaucoup mieux user d'un biais que de se taire !* Où en serions-nous, s'il nous fallait attendre que la science fût finie pour marcher et aboutir !

Le mécanicisme est tombé comme un fruit trop mûr : en même temps que s'évanouissait cette masse mouvante qui

(1) *Phénomènes de la vie,* I, page 62.

Voir notre étude critique sur *Les Psychonévroses et leur traitement moral* de notre regretté ami le professeur P. DUBOIS, de Berne (Paris, Masson), dans la *Revue de Philosophie* de 1904. Dernières lignes, en note.

subissait un vain brassage cosmique, tandis qu'auraient « pensé » des âmes de pur luxe, piquées de-ci de-là sur l'étendue. — Etats de conscience, et brassage mort, à ce point hétérogènes qu'on ne savait vraiment à quel titre les dire seulement *simultanés* ou leur faire habiter le *même monde*... Et de quelle commune mesure étaient-ils donc susceptibles, pour qu'on ait jamais pu les tenir pour « parallèles » ? Ou encore : comment se seraient-ils *causés* réciproquement ? Des vibrations, bonnes seulement à devenir plus rapides ou plus lentes, auraient-elles engendré jamais la lumière, les sons, les parfums, le froid, le chaud ? Auraient-elles endolori, jamais, des « pensées » immatérielles ?... Un vouloir quelconque prétendait-il altérer le rythme ou le sens de vitesses uniquement transmissibles par voie de choc ? — Aussi tels philosophes, idéalistes, phénoménistes, tenaient-ils la matière, soit pour un rêve de l'âme, soit pour un consortium de sensations; tandis que d'autres, les matérialistes, voyaient, dans nos jugements, croyances, aspirations, autant d'aspects qualitatifs du mouvement brut !

M. Bergson luttait énergiquement contre le matérialisme, puis contre toute doctrine paralléliste. — Il fallait un « esprit », d'abord, ne fût-ce que parce que le cerveau ne conserve pas même le souvenir des sensations. Il en fallait un pour « choisir », à chaque instant, entre tous les gestes que la multiplicité des aiguillages nerveux rend possibles... Mais en outre, l'esprit souffle où il veut : impossible de borner son vol, reconnu libre, à la physico-chimie des neurones; si bien que la vie de l'âme, loin d'accompagner les fonctions protoplasmiques *déborde* cellules et organes de toutes parts... Relisez M. Bergson (1).

(1) Après l'auteur de *Matière et mémoire*, et de l'*Energie spirituelle*, la chirurgie de guerre vient contredire les conceptions mécanicistes. Elle nous révèle que l'individu psychique s'accommode au besoin d'un cerveau gravement décomplété : comme si notre habile chef de gare s'arrangeait librement de ce qui lui reste, raccommodant au plus vite les tronçons de voies... Et surtout la facilité des suppléances prouve que, tout cela c'est du vivant : telle aussi la patte du crabe quand elle repousse et n'importe quel embryon qui se

Cette matière cartésienne disparue, qui comblait tout l'espace de sa substance inactive, les êtres particuliers peuvent revenir au monde, et jouer leurs rôles individuels. — En ce qui les concerne, restons sur cette image, féconde, d'un esprit qui déborde le corps de toutes parts, pour être tellement plus riche en façons d'agir et dons occultes, et seul « libre »... *Disposons alors les fonctions et qualités de l'être dans la hauteur; divisons le vivant en étages immatériellement superposés...*

Mais, cela dit, arrêtons-nous encore. Car il faudra reprendre

développe. — Voir, dans la *Revue scientifique* du 26 juin dernier, l'article de M. R. Troude, *Cerveau et pensée : les renseignements récents de la pathologie de guerre.*

La pensée n'est donc pas chose mécaniquement cérébrale. — Mais, que le cerveau nous aide tout de même à penser, chacun peut aisément le découvrir... Ainsi, nous méditons sur un problème difficile, où nous peinons pour l'exposer : très absorbés. Cérébralement, tout est au mieux tant que nous comprenons, tant que nous sommes maître du sujet. Mais que se brise le fil occulte des jugements, et c'est comme une chaude calotte de plomb qui tombe soudain sur notre front : on dirait d'une congestion commençante. — Et pourtant, quoi de plus immatériel que nos idées sur des questions abstraites ?... C'est que le cerveau travaillait lui aussi, à son plan, de son métier protoplasmique. *Il n'y avait nul parallélisme : c'est entendu !* Nos opinions ne s'exprimaient pas en combinaisons d'atomes et en vitesses moléculaires ! Mais enfin les neurones s'activaient. En laissant stopper, entre deux idées, la logique de mon vouloir intellectuel, j'aurai causé de terribles remous intestins dans les cellules. La pantomime cérébrale, comme dit M. Bergson, sera soudain restée en l'air : les acteurs locaux secoués sur place, ne sachant plus comment accompagner, préparer, solliciter même au besoin la mise en train des symboles, le prononcé mental des mots connus, le rythme traditionnel des phrases parfois demi-écrites. — Plongeons maintenant aussi bas que possible, et jusqu'aux grains inertes : les résistances passives des granules auront produit des frottements. La congestion allait de soi.

Qu'on ne s'y trompe pas pourtant : ce n'est là encore qu'une des faces du problème ! Après avoir touché le sol de l'organisme, montons au couronnement spirituel. La fatigue brusque est ici l'effet de la brisure morale, ou si l'on veut du voile opaque jeté sur la confiance... D'un instant à l'autre, la clef est tournée : plus de lumière ! plus de « joie créatrice » ! Sans transition, c'est le non-être. Et la conscience n'est qu'une vapeur aveugle, qui tourbillonne.

les choses de plus bas, revenir aux individus primordiaux, pour nous faire une idée quelque peu positive de tous ces personnages qui sont intérieurement comme gradués.

Nous leur donnerons aussi deux pôles : mais à condition que l'antithèse, trop facile, ne nous masque pas ce qui garnit tout l'intervalle. — Songez tout de suite que le même individu est inerte quoique actif : ce qui lui impose d'être à la fois matière et force; force spirituelle, quand il y a lieu. Voilà les pôles !... Mais songez aussi *qu'il n'y a pas,* DANS LE CORPS MÊME, *que la matière, puisqu'il y a place pour toute l'atmosphère immatérielle : par où l'esprit doit envahir un organisme.*

L'individu : quel portrait captivant ! s'il n'apparaissait d'avance impossible, à nous qui peignons avec des idées froides, infidèles, subjectives ! à nous qui sommes encore à la porte de cette Terre promise : le réel vu face à face !

III

En attendant, posons avec M. Bergson deux sous-problèmes inégalement énigmatiques : celui de la télépathie; celui du rêve. — Pour le rêve, il n'y aura, semble-t-il, qu'à observer. Pour la télépathie, on voudrait comprendre, en outre.

Ainsi, l'esprit déborderait le corps au point de lancer ses immatériels tentacules aux antipodes ? Moi, je veux bien, si c'est exact (1).

Mais quel est le sens des faits? — Voici deux appréciations incompatibles.

(1) D'autres ont critiqué les faits et les ont jugés réels. — M. Bergson le dit excellement : la vision télépathique aura dû être si précise, si concrète, on l'aura reconnue ensuite si exacte, qu'il aura semblé trop peu scientifique de l'attribuer à quelque coïncidence banale. L'enregistrement positif du message aura précédé, bien entendu, la vérification de l'événement. — Cela dit, regrettons, ou ne regrettons pas de n'avoir jamais reçu de ces télégrammes qui sont doublement des sans-fil : regrettons-le pour notre instruction; mais réjouissons-nous en, si nous avions surtout à apprendre, d'esprit à esprit, qu'un être cher a succombé.

Et d'abord, si c'est vrai, il faut que ce soit d'emblée tout aussi naturel que de voir avec ses yeux. Plus logique, même : puisque les sens inventent, et restent muets sur le réel... L'esprit révèle les dons qu'il a, par cela seul qu'il en use. Il ne faut pas demander de comptes à la conscience. — Mais tout de même la télépathie, c'est si rare !... Eh ! non. M. Bergson tient la chose pour constante : seulement *le réel immédiat nous en distrait !*

Autre son de cloche. Ces messages devraient primer, pour nous, les données de nos sens : car le destin des miens me touche plus que la couleur du ciel. — Tenez, nous sommes, non pas en 1913 à la *Society for psychical Research,* mais deux ans plus tard, et nous avons un fils au front... Mais c'est l'idée fixe ! Mais c'est la vie de l'arrière qui s'évanouit : surtout si l'on a pris soin de nous dire que l'absence est un vain mot ! — Quelque mécanisme d'arrêt nous préserve, dit-on, de la folie ?... Eczan bien providentiel, on l'avouera, qui me sauve de vivre le combat de mon enfant, « au téléphone », comme dans la pièce du Grand Guignol !

Biffons-nous l'explication ? Tenons-nous les *télégrammes* pour infiniment exceptionnels ? Alors ils sont à nouveau contre-nature, quand ils ont lieu : car on est en communication, entre absents sympathiques, ou on ne l'est pas ! — Et s'il y a choix, *il sera fait nécessairement par une Conscience supérieure.* — Les panthéistes s'accommoderaient d'une faveur spéciale de l'Eternel parce qu'ils sont Dieu même localement envisagé. Mais nous, qui gardons les distances, cette « révélation » gratuite nous trouble un peu...

Que croire alors ?...

Rien de tel dans nos rêves, pourvu qu'ils ne s'avisent pas d'être à leur tour télépathiques. [Distraits du présent, dans le sommeil, quelle proie nous serions pour les visions annonciatrices !]

Nous ne résumerons certes pas la conférence sur le rêve, si riche d'idées !... On le sait : le style de M. Bergson, c'est la vie même, nuancée, féconde, de son esprit qui va; et nous ne tenons point le bâton blanc, pour faire poser cette pensée libre

devant le sec dessinateur. — Contons, plutôt, deux ou trois de nos rêves : parce que l'auteur de *l'Energie spirituelle* insiste surtout sur le rôle de la mémoire, sur l'association spontanée d'idées revenues au hasard, tandis que nous voudrions mettre en évidence l'effort, créateur encore, de notre esprit : mais d'un esprit bien diminué par le sommeil.

Ceci d'abord, pourtant, est rationnel et classique. Les ingrédients d'usage sont employés : sensation actuelle, souvenirs divers, adaptation. — Nous sommes dans notre chambre, à la campagne. Nous la voyons sous l'angle qu'implique la position de notre lit : car nous savons que nous sommes là. C'est l'après-midi, sans doute. En plein été. Une belle lumière. Nous distinguerions tout, dans la pièce : mais nous n'avons nul souci d'analyser. Ce qui importe, le voici. Le soleil chauffe le store écru, demi-baissé, et fait une large flaque sur le parquet ;... *une belle mouche décrit des cercles, en bourdonnant; et le bruit hausse ou baisse, suivant que l'insecte est proche ou loin.* — Je m'éveille, en pleine nuit : tout près de moi un enfant ronfle ! — La mémoire a fourni la scène, mouche comprise : mais j'ai fait tourner en mesure mon animal, et dans les conditions mêmes où la mouche est très vivace. Telle est ma part de création.

Cette part est faible. Mais voici qui est cinématographié plus librement. — Sans prétexte aucun, je vois passer une chasse au renard : comme j'en connais seulement par les images. Voici la bête, puis les chiens : j'oublie le reste. Je me dis un peu que c'est un renard, car cela va vite. Le tout saute dans un étang : une eau carrée, avec des berges qui se relèvent en talus double. Couché là-dessus bien à mon aise, je suis, pour voir, aux premières loges. — C'est inventé, puisque je fais vivre cet ensemble, arbitrairement... Et que de fois, dans nos rêves, nous imposons une suite d'attitudes, une tâche imaginaire, à ceux que nous choisissons comme acteurs.

Voici maintenant toute une histoire, saugrenue mais logique, comme il convient. — Inutile, n'est-ce pas, de s'excuser : *celui qui s'excuserait n'est guère en cause.* — Il s'agit, paraît-il, de soustraire la femme et la fille d'un peintre notoire

de nos amis (mort aujourd'hui) à la tyrannie de celui qui fut le meilleur des hommes de son vivant. Nous sommes venu, à cheval, prendre ces dames à l'église. Nous avons mis pied à terre, puisque nous sommes entré. Il y a du monde. Nous sommes tout près de la jeune fille : trop près pour le succès de l'entreprise, comme elle nous le dit à voix basse... Après quoi, nous voici en bateau. De surprise, nous perdons les dames de vue. C'est ce navire qui est curieux, en plein Paris ! Il ne doit pas y avoir beaucoup de fond ! En effet : l'esquif talonne, racle et nous secoue. C'est que nous sommes sur la chaussée ! Vite allégeons le bâtiment : on se passe de petits canons, que l'on dépose sur un quai. Rassurons-nous : il restera des mitrailleuses; car les tubes sortent, par quelque chose comme des sabords. D'ailleurs voici des bandes de cartouches, qu'on nous présente. — Mais l'histoire ? Elle suit son cours, vue comme dans une lorgnette à champ restreint : nous ne prenons d'intérêt qu'à une seule chose à la fois... Soudain, bien dans l'axe, le peintre même ! A califourchon sur un rouf, il nous tourne le dos : mais c'est lui. Et il nous adresse une phrase aimable, sans plus de façons. — C'est fini. La chose a de la tenue, dans le grotesque.

Quel est le sens des rêves ? Evidemment, c'est que, *le penseur,* ce n'est nullement l'âme de Descartes : ce pur esprit que l'on fait immortel par définition première, tant il est « simple ». Non ! c'est un *homme* qui pense, avec ses mesquineries : avec son estomac, ou presque, puisque les mauvaises digestions excitent le rêve... Etonnez-vous quand, éveillé, l'on fait des fautes ! — Certes le pôle spirituel de notre individu n'est pas un point géographique. Il a des degrés, des prolongements pénibles... La conscience monte, superbe, de l'inconscient : mais elle y replonge, toute souillée; et notre raison libre finit en automatisme dans l'ivresse balbutiante du buveur ou parmi les divagations stériles de nos songes. — Pourtant, c'est toujours « l'esprit » qui est là : puisqu'il faut se souvenir, et qu'on invente !

Ah ! l'homme aura grand besoin de faire peau neuve, un jour : d'être surnaturellement créé pour la seconde fois, en restant *soi.* — Il faut penser qu'alors ce qui fait de nous « un

être propre », l'âme aristotélicienne, aura été détourné soudain des voies présentes... Après quoi nous durerons, je l'espère, sinon pour grandir toujours, comme le souhaite ardemment M. Bergson, du moins pour jouir de la vision directe en proportion de la hauteur spirituelle où nous aurons atteint pendant notre voyage de vivant : l'heure devant être close, là-haut, des dépenses d'énergie après conquête laborieuse dans les déceptions et la douleur.

La conclusion ? Aujourd'hui, nous la ferons toute pratique, puisqu'aussi bien M. Bergson le veut ainsi. — Revenons à l'action terrestre, à l'action conduite humainement, « en société ». — Tout comme les bonnes « lignes de faits », les hommes de volonté juste se reconnaissent à ce qu'ils *convergent* activement. S'il y a des cloisons, qu'on les abatte ! Qui protestera ? Sûrement pas l'auteur de l'*Energie spirituelle*... Alors viendra le Royaume de Dieu sur terre, comme disait, ou à peu près, le petit Hozaël de Jules Lemaître. C'est un rêve : mais nous le faisons volontiers, tout éveillé.

PAUL VIGNON.

CONTRIBUTION D'ARISTOTE A LA PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE DE LA MÉMOIRE

Dans le petit traité d'Aristote, qui a pour titre « *De la mémoire et de la réminiscence* », nous relèverons deux théories distinctes, même opposées par leur objet, et néanmoins complémentaires : l'une, sur la forme éminente, c'est-à-dire non seulement normale, mais encore supérieure et idéale, de la mémoire, qu'il appelle *la réminiscence*, l'autre sur les formes imparfaites, qu'on pourrait appeler les troubles et maladies de la mémoire. Ces théories sont intimement liées en vertu du principe péripatéticien, que la connaissance d'une chose est la même que celle de son contraire : *Contrariorum eadem est scientia.* Elles se refèrent à une même conception ou définition du souvenir ; elles en sont des applications et confirmations en des sens à la fois différents et convergents.

I. — La « réminiscence » ou la mémoire en tant qu'elle relève de la volonté et de la raison

« L'intervention directe de la volonté, écrit Renouvier, donne lieu à un acte particulier de mémoire pour lequel le nom de *réminiscence* est consacré. Mais celui de *remémoration* serait plus exact. Il s'agit des souvenirs où nous nous réintégrons par un certain effort et à l'aide des données que nous possédons déjà. L'opération consiste à déterminer des phénomènes inconnus au moyen de leurs rapports avec les phénomènes actuel-

lement représentés. Ceux-ci ne suffisant pas, nous en suscitons toute une série jusqu'à ce que nous parvenions à une relation dont l'un des termes est l'objet cherché et que la reconnaissance ait ainsi lieu... Il y a deux points à marquer touchant la série que parcourt la conscience à la recherche d'un fait oublié : d'abord l'attention consciente de l'agent, sa volonté de produire des représentations successives qui sont des tâtonnements, des *règles de fausse position;* ensuite la loi d'enchaînement de ces mêmes représentations. Cette loi est l'association des idées, mode de succession et de groupement dont les séries sont presque toujours habituelles et machinales et que la volonté peut aussi diriger.

... Aristote a décrit la réminiscence d'une manière très remarquable et beaucoup mieux qu'aucun philosophe moderne. C'est avec raison qu'il la signale comme tout à fait propre à l'homme, « impliquant volonté et raisonnement » (1).

Ces lignes posent très nettement la question et indiquent le plan à suivre pour la traiter.

Aristote distingue la mémoire et la réminiscence. La mémoire est la pure rétention ou pouvoir de fixer et d'enregistrer les connaissances : si elle existait seule, elle serait une richesse vaine, comme une mine qu'on n'aurait pas les moyens d'exploiter. Mais fort heureusement nous avons le pouvoir, non seulement de retenir, mais de retrouver les connaissances acquises, et de les retrouver, non pas à l'occasion et par hasard, mais à propos, quand il le faut et aussi souvent qu'il le faut. C'est ce pouvoir qu'Aristote appelle la réminiscence. La réminiscence est l'opération essentielle de la mémoire, ce qui en commande l'usage et ce qui en fait le prix.

Déjà Platon avait dit : si la mémoire n'était que l'enregistrement du savoir, elle aurait dans l'écriture sa forme achevée, mais en réalité l'écriture n'est pas un moyen de soulager, de fortifier ou de remplacer la mémoire, elle n'est qu'une aide apportée à la remémoration (1). Elle consigne la pensée, elle est « le réceptacle et étui de la science » (Montaigne).

(1) Renouvier : *Essais de critique générale* « Psychologie rationnelle », I, pp. 76-7, 2e édit., Paris, A. Colin.

(2) Οὐχὶ μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον... Platon, *Phèdre*, 275 A.

mais elle est comme ces portraits qui semblent vivants; interrogez-la, elle « garde la gravité muette » (1) des choses; il n'est pas en son pouvoir d'enseigner, de transmettre la science; elle n'a pas d'autre vertu que de « réveiller les connaissances chez celui qui sait ».

Il suit de là que la mémoire, entendue comme la réminiscence, fournira le modèle ou le type de la connaissance *a priori;* elle est en effet, par définition, la connaissance qu'on porte en soi et qu'on tire de soi; l'idée d'une connaissance que l'âme tire de son propre fonds ne se fût jamais présentée à l'esprit ou eût paru paradoxale, inadmissible, si on n'avait pas eu l'exemple d'un savoir tout interne, logé dans l'âme et que celle-ci évoque et déroule dans le silence des sens. Ainsi la mémoire fait comprendre la raison. « Connaître, c'est se ressouvenir ».

Il y a sans doute une différence entre les *Idées* que la raison découvre en elle-même et les *souvenirs* qui n'entrent dans l'âme qu'à la suite d'une impression des sens, et cette différence, Aristote ne manque pas de la noter; il distingue une mémoire sensible et une mémoire intellectuelle. Mais la réminiscence proprement dite, à savoir l'*automnèse* ou l'évocation volontaire des souvenirs, quelles que soient les connaissances auxquelles elle s'applique, d'ordre sensible ou d'ordre intellectuel, est en soi une opération de l'entendement, « un raisonnement » (οἷον συλλογισμός τις), et ainsi la raison, après avoir été conçue à l'image de la mémoire, apparaît elle-même comme une fonction de la mémoire, comme sa cause initiatrice ou évocatrice, et son principe directeur, *primum movens*. C'est cette fonction que nous allons exclusivement étudier.

Tout d'abord la remémoration repose sur ce principe que la succession ou le cours de nos pensées (2) obéit à une loi: telle pensée succède, soit *nécessairement,* soit *ordinairement* à telle autre; nécessairement, s'il s'agit de cette relation natu-

(1) Σεμνῶς πάνυ σιγᾷ, *ibid.*, 275 D.

(2) Ce que Hobbes appelle le *discours mental.* « Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam, quam (ut distinguatur a discursu verborum) appello *discursum mentalem.* » *Leviathan,* p. 340, Londoni, MDCLXXVI.

relle et logique, qu'on a appelée la « liaison » ou « connexion » des idées (*series cogitationum regularis* de Hobbes, relations de cause à effet, de fin à moyens, de principe à conséquences); ordinairement, s'il s'agit de cette relation accidentelle, provenant du hasard des conjonctures, qu'on a appelée l' « association des idées » ou « consécution empirique » (*series cogitationum irregularis*, relations de contiguïté de temps et de lieu, — de ressemblance, — de contraste — de signe à chose signifiée) (1).

Le problème de la remémoration ne se pose pas pour la pensée logique, puisqu'elle se développe et se suit naturellement et *nécessairement*. Les seules idées qu'il s'agisse de rappeler à la mémoire sont donc celles qui relèvent de l'association ou de l'habitude, mais comment les rappeler si précisément, en raison de leur origine, par leur caractère irrationnel, elles se dérobent à la recherche méthodique? On prendra ici, pour substitut de l'enchaînement logique, l'ordre habituel des pensées, entendu, non pas seulement comme l'ordre dans lequel les idées se sont répétées ou succédé dans le temps (contiguïté), mais encore comme celui dans lequel on a pris le pli de les considérer, à savoir l'ordre analogique, tel qu'il apparaît chez un Fourier par exemple (ressemblance), ou l'ordre inverse, celui qui présentent les antithèses de Hugo (contraste). L'ordre habituel des pensées ainsi défini ou l'association des idées, par son seul mécanisme, amènera le souvenir cherché ou fera surgir l'idée, après laquelle doit venir, comme dit Aristote, l'idée à évoquer.

Mais quoi? Le rôle de l'esprit sera-t-il, comme le décrit saint Augustin, d'assister au défilé de ses images et d'arrêter au passage le souvenir attendu?

(1) Sur la distinction de la *liaison* et de l'*association* des idées, qui dérive ou est inspirée d'Aristote, voir HOBBES : *Leviathan, de Homine*, chap. III — LEIBNIZ : *Monadologie*, § 26 — DUGALD-STEWART : *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, partie I, sect. III, chap. X — BONSTETTEN : *Etudes sur l'homme*, partie II, chap. I et II. — Locke, Hume et l'Ecole anglaise nient cette distinction et tendent à faire rentrer la liaison dans l'association des idées.

Quand je suis dans ces vastes palais de ma mémoire qui renferment d'innombrables images,... je demande qu'on me tire de ce trésor ce que je désire, et aussitôt quelques images en sortent et se présentent à moi; d'autres se font chercher plus longtemps et tardent à venir, comme si on les tirait avec peine de quelques replis cachés; d'autres sortent en foule et, bien que ce ne soient pas elles que je cherche ni que je demande, elles se produisent elles-mêmes et semblent dire : N'est-ce point nous que vous cherchez ? Mais je les repousse comme de la main de mon esprit et les éloigne de ma mémoire jusqu'à ce que celle que je désire se découvre et sorte du lieu où elle était cachée pour se présenter à moi » (1).

L'esprit aurait dans ce cas un rôle tout passif ou d'attente: les souvenirs viendraient à lui plutôt qu'il n'irait à eux: il les trouverait plutôt qu'il ne les chercherait: peut-être même les trouverait-il d'autant mieux qu'il les chercherait moins, s'il faut en croire ce que Montaigne dit de sa mémoire :

Elle me sert bien mieux par rencontre: il faut que je la sollicite nonchalamment: car, si je la presse, elle s'étonne, et, depuis qu'elle a commencé à chanceler, plus je la sonde, plus elle s'empêtre et embarrasse; elle me sert à son heure, non pas à la mienne (2).

Cette mémoire nonchalante, ce rappel spontané et fortuit, c'est ce qu'Aristote a voulu conjurer, et non pas proposer en exemple; il dirait bien de la recherche des souvenirs ce que Descartes a dit de celle de la vérité:

Les hommes sont poussés par une curiosité si aveugle que souvent ils dirigent leur esprit dans des voies inconnues, sans aucun espoir fondé, mais seulement pour essayer si ce qu'ils cherchent n'y serait pas, à peu près comme celui qui, dans l'ardeur insensée de découvrir un trésor, parcourrait perpétuellement tous les lieux pour voir si quelque voyageur n'en a pas laissé un. Et ceux qui étudient dans cet esprit peuvent bien rencontrer quelque vérité; mais je n'accorde pas qu'ils soient

(1) *Confessions*, livre X.
(2) *Essais*, livre II, chap. XVII.

pour cela plus habiles, mais seulement plus heureux. Et il vaut bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité que de le tenter sans méthode (1).

Mais comment aller méthodiquement au-devant des souvenirs? En faisant appel aux lois de l'association, en cherchant les souvenirs dans le sens ou la direction que ces lois nous indiquent: ainsi, partant d'un fait donné, nous évoquerons les faits *semblables* ou *contraires*, pour voir si parmi eux ne se trouve pas le souvenir cherché; si « le souvenir est présent, mais l'époque n'est pas déterminée », partant du « présent ou de quelque autre temps », nous remonterons la série des temps écoulés jusqu'à ce que nous trouvions la place qu'il y occupe; s'il ne s'agit pas seulement de situer le souvenir, mais encore de le retrouver, la simple évocation du temps où il eut lieu pourra également y suffire.

Prenons un exemple. Rien n'empêchait Hobbes de faire par anticipation le raisonnement qu'il a fait rétrospectivement pour découvrir l'association qui avait donné lieu à l'étrange question : Quelle est la valeur du dernier romain? survenue au cours d'une conversation sur la mort de Charles Ier. Il eût alors prévu cette question au lieu de l'expliquer après coup. Tel est le cas de celui qui cherche à provoquer en lui des souvenirs au lieu d'attendre, comme Montaigne, que des souvenirs s'éveillent en lui.

C'est ce cas qu'étudie spécialement Aristote. Il a bien vu que la remémoration ou rappel volontaire ne se produit pas selon d'autres lois que le rappel spontané ou involontaire, mais il a compris que, si savoir, c'est prévoir, la connaissance de ces lois, dites d'association, qu'il a le mérite d'avoir le premier énoncées et classées, permet de diriger le cours des pensées, et partant de provoquer ou d'évoquer les souvenirs.

Mais c'est la caractéristique ou la loi des souvenirs d'avoir à respecter et à reproduire l'ordre des sensations, autrement dit, d'obéir, non pas seulement aux lois de l'association en général, mais encore aux mêmes lois d'association que les

(1) *Regulæ ad directionem ingenii*, IV.

sensations. Par suite, l'opération essentielle de la remémoration est le rétablissement de l'ordre des souvenirs ou des sensations passées. Cette opération s'accomplit toute seule et sans difficulté, si cet ordre est donné, si « les antécédents » entraînent « leurs conséquents » (1), soit en vertu de leur liaison logique, comme dans les « sciences », soit en raison de leur simple contiguïté dans le temps comme dans la connaissance vulgaire ou expérience.

Mais le plus souvent cet ordre n'est pas conservé dans la méoire: il est alors à rechercher et à retrouver. Et on le retrouve, en partant d'une idée, qui devient le principe de la recherche, le point de départ ou le premier terme des associations évocatrices.

Cette idée peut être aussi éloignée que possible de l'idée à évoquer; mais, si on la tourne et retourne en tous sens, si on essaie de tous les chemins auxquels elle peut conduire, on arrivera, tôt ou tard, par un détour souvent imprévu, au souvenir où l'on tend. Ainsi l'idée de lait peut évoquer le souvenir de l'automne. Le lait, en effet, fait penser au blanc, le blanc à la clarté de l'air, l'air à l'humidité et l'humidité à la saison en question. Une telle remémoration semble n'avoir rien de méthodique, être le triomphe du tâtonnement. Mais elle est une preuve d'ingéniosité: il faut s'aviser de toutes les directions à prendre pour tomber sur la bonne. Et l'on s'explique la remarque d'Aristote: ce ne sont pas les mêmes qui brillent par la mémoire et par la réminiscence; les premiers n'ont pas d'efforts d'invention à faire; les seconds doivent s'ingénier pour forcer une mémoire ingrate et rebelle.

Mais parfois aussi on choisira l'idée directrice ou évocatrice dans le voisinage du souvenir qu'il s'agit d'évoquer et que déjà on entrevoit, dont on a quelque idée; et, l'ayant choisie, on s'en servira pour tracer la voie dans laquelle peut ou doit se trouver le souvenir cherché. Soit C l'idée dont on part et A B C D E F la voie ainsi tracée: soit qu'on aille de C à A ou de C à F, on est sûr de rencontrer le souvenir qu'on cherche,

(1) *Imperturbata serie,... cedunt præcedentia consequentibus.* SAINT-AUG. : *Confessions*, X.

s'il est dans cette voie. Car il est à remarquer que le plus souvent l'ordre des souvenirs précède l'évocation des souvenirs, qu'il l'amène et suffit à la produire. Déterminez la place qu'occupe un souvenir donné; ce souvenir surgit aussitôt en vous, et vient prendre sa place. Au contraire, le souvenir d'un objet ou d'un lieu bien connu vous échappe, si l'ordre des représentations dont il fait partie est troublé pour une raison quelconque. Ainsi, sortant d'une station de Métro, vous débouchez sur une rue où vous êtes passé cent fois: si vous avez perdu le sens de l'orientation, si vous voyez devant vous ce que vous vous attendiez à trouver derrière, à gauche, ce que vous vous attendiez à trouver à droite, la rue familière vous devient étrangère, vous n'en reconnaissez plus les maisons; le souvenir, ne tombant plus en place, ne peut plus se former; le défaut ou l'erreur de localisation rend la reconnaissance impossible.

Mais si, l'ordre des souvenirs disparaissant, la remémoration n'existe plus, d'où vient que, cet ordre étant donné, la remémoration ne se produit pas toujours? C'est que l'ordre des souvenirs n'est pas unilinéaire; sur chaque souvenir d'une série peuvent s'embrancher d'autres lignes ou séries; autrement dit, chaque souvenir peut s'engager dans diverses voies associatives; il s'engagera sans doute toujours dans la voie la plus profonde, celle qu'ont creusée les habitudes les plus fortes; mais les habitudes elles-mêmes sont diverses, entrent en conflit; de là les erreurs ou lapsus de mémoire: on cherche un nom; un autre nom approchant se présente à l'esprit, comme plus familier.

La remémoration, quel que soit son objet, qu'elle consiste à retrouver l'ordre des souvenirs ou un souvenir donné, ou l'un par l'autre, ou l'un à la suite de l'autre, s'accomplit toujours de la même manière, à savoir par le raisonnement. Elle pose un problème, qui contient des données et une inconnue, et consiste à dégager celle-ci de celles-là. Elle a un *principe*, un point de départ ou donnée première (ἀρχή), qui est l' « inducteur » ou premier terme d'une association; elle a une *méthode*, elle se dirige d'après les lois de l'association et elle a un *moyen de vérification*, une preuve qu'elle est arrivée

au terme de ses recherches et tient la solution: lorsqu'après bien des tâtonnements, des évocations à côté, on rencontre enfin l'idée qu'il s'agissait de retrouver, celle-ci en effet est aussitôt reconnue, et la reconnaissance équivaut à une expérience cruciale, donne satisfaction à l'esprit et met fin à la recherche.

La réminiscence est ainsi une opération logique, distincte de la mémoire, quoiqu'elle s'exerce au sein de la mémoire et en quelque sorte au service de la mémoire. En dégageant et en définissant cette opération, Aristote a montré par là même son importance et fait entrevoir, encore qu'il ne le dise pas, en termes exprès, que, dans l'évolution normale de la pensée, la raison tend à se substituer de plus en plus à la mémoire, permet dans une certaine mesure de s'en passer, la réduit au minimum et, en tout cas, se montre seule capable d'en tirer parti, de l'organiser et de la réveiller ou ranimer à propos.

On peut distinguer deux orientations de la pensée philosophique dans l'étude de la mémoire: l'une, qui consiste à considérer la mémoire à part de l'entendement, comme existant en elle-même et livrée à elle-même, *sibi permissa*; l'autre, qui consiste à ne point séparer la mémoire de l'entendement et à la concevoir, non seulement comme la pourvoyeuse de la raison, mais encore comme soumise elle-même dans son développement aux lois de la raison, comme étant réglée, dirigée et aidée par la raison. Le premier point de vue est celui de l'école empirique, dite associationiste, parce qu'elle ne reconnaît d'autre loi de la mémoire que l'association des idées; l'autre est celui d'Aristote qui, sans méconnaître que la mémoire (μνήμη) a ses lois propres, à savoir celles de l'association, ajoute qu'elle est subordonnée en outre aux lois de la raison et revêt alors une forme supérieure, qu'il convient de désigner par un autre nom, celui de *réminiscence* (ἀνάμνησις), la réminiscence étant, non une autre sorte de mémoire, mais la fonction essentielle de la mémoire, l'évocation ou rappel volontaire. En introduisant dans la mémoire cet élément rationnel et volontaire, Aristote lui donne sa forme achevée et complète, et la met à sa place et à son rang dans les fonctions de l'esprit. On peut dire encore qu'il intro-

duit dans l'étude de la mémoire la notion de valeur et étudie la mémoire sous sa forme *normale* ou parfaite.

II. — La pathologie de la mémoire

Par là même il devait être conduit à en étudier aussi, quoique d'une façon plus brève, les formes imparfaites ou anormales. En effet, il traite incidemment, mais avec sa précision habituelle, des maladies de la mémoire. Ces maladies ou plutôt ces perversions du souvenir, il ne les a pas seulement notées, caractérisées et décrites, il a encore cherché à les expliquer, il a essayé de les faire rentrer dans une définition ou formule générale de la mémoire.

On sait quelle est sa conception du souvenir: l'image ou représentation mnémonique est comme un portrait ou comme l'empreinte d'un cachet sur la cire; autrement dit, elle est comme une image à deux degrés: outre ce qu'elle représente par elle-même, en tant qu'image, il y a ce qu'elle rappelle ou ce à quoi elle fait penser, à savoir l'original dont elle est le portrait ou le cachet dont elle est l'empreinte. Si on considère un portrait en lui-même, si on le tient pour une représentation indépendante et complète, si on ne pense pas au modèle dont il est la copie, il y a alors image au premier degré ou *perception*; si, au contraire, en voyant le tableau, on pense aussitôt au modèle ou, pour mieux dire, on ne pense qu'au modèle, il y a une image au second degré ou *souvenir*.

Ces principes posés, les dysmnésies ou troubles de la mémoire s'en déduisent et se classent ainsi par ordre de gravité:

1° « Quelquefois nous ne savons pas, quand des modifications se produisent dans l'âme, provenant de sensations antérieures, si ces modifications se rattachent à des sensations antérieures, et *nous sommes dans le doute s'il y a souvenir ou non* ».

Cet état d'esprit, où nous ne saurions dire si nous sommes en présence d'un souvenir ou d'une perception, est à peine un trouble de la mémoire; c'est la dysmnésie à son plus bas

degré; nous l'appellerons la *non-reconnaissance* ou l'incapacité d'arriver à la reconnaissance, et, la reconnaissance étant le fait capital et caractéristique de la mémoire, étant la mémoire elle-même ou proprement dite, l'incapacité d'y arriver pourra être appelée *amnésie*.

2° « D'autres fois il nous arrive de penser une chose, [ἐννοῆσαι, d'y penser pour la première fois; c'est là que gît l'illusion; on traduira donc bien avec Barthélémy Saint-Hilaire: de *croire* penser une chose] et de nous souvenir que nous l'avons entendue ou vue auparavant. Et cela arrive [il nous arrive d'avoir cette illusion et de nous en rendre compte], quand, considérant une chose *en elle-même* (ὡς αὐτό), nous nous ravisons et la considérons ensuite *relativement à une autre* » [ὡς ἄλλου, c'est-à-dire comme étant *l'image d'une autre*, car, d'après ce qui a été dit plus haut, la relation dont il s'agit est celle de la copie au modèle].

Autrement dit, nous sommes ici en présence, non plus d'un simple doute, d'une hésitation entre la pensée ou conscience actuelle (perception) et le souvenir, mais d'une véritable erreur, et cette erreur, c'est la *réminiscence*, au sens, non où Aristote emploie ce terme, mais où on l'entend communément aujourd'hui: elle consiste à prendre un souvenir pour une perception, c'est-à-dire la copie pour l'original.

3° « Quelquefois l'illusion inverse se produit, comme il est arrivé à Antiphéron d'Orée et autres hallucinés, car ils parlaient de leurs représentations actuelles (sensations), comme si elles se rapportaient à des faits passés et qu'ils s'en fussent souvenus. Et c'est ce qui a lieu, quand on considère comme une copie ce qui n'est pas une copie ».

Le texte grec est doublement obscur, en lui-même, ou dans sa forme qui est elliptique, et comme faisant allusion à un fait psychologique longtemps ignoré ou mal connu, partant incompréhensible pour ceux qui n'en avaient pas une expérience personnelle. Ce fait, c'est la *paramnésie*. Elle consiste à prendre une perception pour un souvenir, c'est-à-dire le modèle pour la copie. La perception, en effet, est, par définition, un état primaire, une représentation du premier degré, se suffisant à elle-même, au delà de laquelle il n'y a pas à

remonter, pour lui chercher une origine, pour lui assigner une cause ou un modèle. Le souvenir est, au contraire, un état secondaire, une représentation du second degré, qui ne peut se concevoir que comme dérivant d'une représentation antérieure, que comme le reflet ou la copie d'une perception. Prendre une perception pour un souvenir, un fait présent pour un événement passé, c'est donc voir une copie où il n'y en a pas, se croire devant le portrait, quand on est en présence de l'original.

Le raisonnement d'Aristote est si rigoureux, sa terminologie si précise qu'il ne peut y avoir doute sur sa pensée: la définition de la *paramnésie* se déduit de celle de la *réminiscence*, puisque l'une est donnée comme l'inverse de l'autre. Le commentaire de Michel d'Ephèse confirme notre interprétation et précise le fait rapporté par Aristote :

... « Le contraire [de la réminiscence] se produit aussi quelquefois et les *sensations*, que l'auteur appelle représentations, *nous apparaissent comme des souvenirs*. En effet, Antiphéron d'Orée, dont il a été fait mention aussi dans les *Météores* pour dire que la faiblesse de sa vue avait égaré son esprit [l'avait rendu sujet à des hallucinations (?)], *quand il voyait un homme, croyait non pas le voir maintenant, mais se souvenir maintenant de l'avoir vu autrefois* » et ce serait, ajoute le commentateur, par une généralisation abusive, que le texte d'Aristote n'autorise point et qui va contre les faits, le caractère de « tous » les hallucinés ou de tous les fous « de parler de leurs images, ou de ce qu'ils voient, comme de faits passés et dont ils se souviennent ».

... Γίνεται δὲ καὶ τοὐναντίον ἐνιότε, καὶ δοκεῖ ἡμῖν τὰ αἰσθήματα, ἅπερ οὗτος φαντάσματα εἴρηκεν ὡς μνημονευτά. Ὁ γὰρ Ἀντιφέρων ὁ Ὠρείτης, οὗ καὶ ἐν τοῖς Μετεώροις ἐμνήσθη διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς ὄψεώς ἐναντίως αὐτῷ φερόμενον, ὁρῶν ἄνθρωπον ὑπενόει ὡς οὐ νῦν τοῦθ' ὁρᾷ, ἀλλ' ὅτι πάλαι τοῦτον ἰδὼν νῦν μνημονεύει αὐτό... οὗτοι γὰρ [οἱ παράφρονες] ἁπλῶς ἅπαντες τὰ φαντάσματα, ἤτοι τὰ ὁρώμενα αὐτοῖς, ὡς πάλαι γένομενα καὶ ὡς μνημονεύοντες.

Les dysmnésies ou troubles de la mémoire, d'après Aristote, peuvent donc se classer ainsi: 1° le doute, 2° l'erreur. Le doute au sujet du souvenir porte sur la question de savoir,

une représentation étant donnée, si cette représentation se suffit à elle-même ou dérive d'une autre, ou, en d'autres termes, suivant la comparaison d'Aristote, est un original ou un portrait. Les erreurs du souvenir sont de deux sortes, et inverses l'une de l'autre: elles consistent à prendre un souvenir pour une perception, c'est-à-dire le portrait pour l'original (réminiscence au sens vulgaire du mot) ou, au contraire, une perception pour un souvenir, l'original pour un portrait (paramnésie).

Mais, à côté des troubles de la mémoire, il y a ceux de la réminiscence, car Aristote distingue la réminiscence de la mémoire. La réminiscence ou remémoration est le rappel réfléchi et volontaire, la chasse que l'esprit donne aux souvenirs; c'est « comme une recherche » (οἷον ζήτησίς τις), qui part d'un principe, d'une idée directrice, et qui obéit à des lois, à savoir aux lois de l'association des idées; elle va du connu à l'inconnu; c'est donc « un raisonnement » (οἷον συλλογισμός τις), une opération de l'entendement.

Mais elle ne laisse pas d'être aussi sous la dépendance des organes; c'est « une action corporelle » (σωμάτικόν τι) et ce qui le prouve, c'est précisément le trouble mental auquel elle donne lieu et auquel sont particulièrement disposés les sujets mélancoliques. Ce trouble mental, c'est l'obsession mnémonique. Quand nous faisons effort pour nous ressouvenir, que nous mettons en jeu l'association des idées, que nous déclenchons le mécanisme des images, il n'est pas toujours en notre pouvoir d'arrêter le mouvement que nous imprimons ainsi à notre esprit. Il nous arrive de ne pouvoir empêcher la recherche des souvenirs de se poursuivre, jusqu'à ce qu'elle s'achève et aboutisse; alors des images nous assaillent; des paroles, des chants nous reviennent, que nous ne pouvons chasser de notre esprit. Le trouble psychique, que décrit ici Aristote paraît double : c'est, d'une part, l'impossibilité d'arrêter la recherche des souvenirs, si vaine, oiseuse et fatigante qu'elle soit; c'est, de l'autre, l'obsession, la hantise des souvenirs non voulus, indésirables, qu'on a appelée la rumination des idées. Ce qui caractérise cet état, c'est qu'il est essentiellement une fatalité organique, c'est que la réminiscence

change alors de nature, échappe à la volonté et ne relève plus de la raison.

On peut tenir pour négligeable l'explication physiologique qu'Aristote a tentée des maladies de la mémoire; le fait que ces maladies ont attiré son attention, qu'il les a si heureusement définies, si bien distinguées et classées, est remarquable; il montre que les qualités de l'observateur égalent, chez lui, celles du philosophe; Aristote a été un grand collectionneur de faits; il est curieux, informé et pénétrant. C'est ainsi qu'on trouve à relever chez lui des « cas », comme celui de la paramnésie dont M. Bernard-Leroy disait que « la première description incontestable » n'avait été donnée qu'en 1844 par Wigan. Ses vues sont, de plus, judicieuses et exactes: la reconnaissance est, pour lui, l'opération essentielle et le critérium de la mémoire et non pas seulement comme elle était pour Ribot, un élément accessoire et surajouté, un épiphénomène. C'est sur ce principe que repose sa classification des troubles de la *mémoire* proprement dite: *non reconnaissance, — fausse reconnaissance.* Enfin il distingue très justement l'évocation ou remémoration de la reconnaissance ou mémoire et met à part les troubles de la remémoration ou *réminiscence*, qui sont eux-mêmes de deux sortes: la *non-évocation, — l'évocation oiseuse et désordonnée.*

Il mérite d'être étudié dans ses monographies autant que dans ses grands ouvrages; il s'y révèle avec toutes les qualités de l'observateur: une information riche, abondante, précise, que relèvent encore la clarté de l'exposition, la netteté des aperçus, l'ordre ou le groupement heureux des faits.

La présente étude nous le montre sous ses deux aspects: comme penseur et comme observateur, comme penseur dans sa théorie de la réminiscence, comme observateur, dans son analyse des dysmnésies. Mais le penseur et l'observateur chez lui ne font qu'un: sa pensée paraît sortir des faits, et ses observations se convertissent en théories. C'est lui faire tort et méconnaître l'unité de son génie que de distinguer en lui des qualités contraires.

L. Dugas.

ÉTUDE CRITIQUE

UN NOUVEAU TRAITÉ DE LOGIQUE [1]

(SUITE)

II

JUGEMENT ET CONCEPT

Le profane qui parcourt la table du *Traité de Logique* ne peut se défendre d'une impression d'étonnement : au chapitre premier, intitulé : *Du Jugement,* font suite quatre autres chapitres dont le titre commun est : *Logique du Concept.* Les chapitres VI, VII et VIII contiennent la *Logique du Jugement*; du chapitre IX au chapitre XVII il s'agit du raisonnement, mais le chapitre XVII traite des *Jugements de valeur.* C'est là-dessus, en réalité, que se termine l'ouvrage, le chapitre XVIII et dernier, consacré à une étude sur *l'Esprit scientifique et le rationalisme,* faisant figure de conclusion générale.

Ainsi, du jugement il en est question en trois endroits distincts. Pareille disposition doit s'expliquer. Ce désordre apparent recouvre un ordre. Cet ordre, quel est-il ? D'abord, le chapitre sur les jugements de valeur se place naturellement à la fin du livre, car de tels jugements, à la différence des jugements de la raison spéculative, intéressent non pas l'intelligence pure, mais l'intelligence qui poursuit des fins extrarationnelles.

(1) Voir *Revue de Philosophie,* janvier-février 1920.

« Pour traiter des jugements de valeur, il faut replacer l'intelligence en son milieu, lui restituer sa fonction véritable qui est de diriger, « comme le pilote en son navire », l'activité réfléchie d'un être qui a un cœur, des sens, des instincts, une volonté. » P. 369. S'il n'existe pas une logique spéciale des jugements de valeur, il y a lieu pourtant de discerner à quel titre et dans quelle mesure ils relèvent de la logique.

Sera-t-il plus malaisé d'indiquer pourquoi la logique du concept s'enfonce comme un coin dans la théorie du jugement ? Non, si l'on se reporte à la page 87. On y lira cette phrase où se trouve le mot de l'énigme : « Le jugement réduit à un attribut exprimé est ce qu'on nomme un concept. » Le concept, au sens classique, ou, si vous préférez au sens scolastique du mot, n'existe pas. « Le concept n'est qu'une virtualité, une possibilité indéfinie de jugements. » P. 87. En termes techniques, il se ramène à des *jugements virtuels.*

La distinction des jugements actuels et des jugements virtuels, apparemment nouvelle en logique, paraît fondamentale à M. Goblot. Elle rend seule possible la critique, l'examen, le doute ; elle exprime le fait de la réflexion. Le jugement virtuel, comme le jugement actuel, est une *assertion*, mais une assertion à laquelle manque la *croyance*. C'est un jugement que je ne *porte* pas, bien que je le *pense*. Toutefois, l'assertion ne pouvant se concevoir en dehors de tout sujet, je me la représente comme la croyance d'un sujet indéterminé, hypothétique, et je la formulerais bien de cette façon : *Quelqu'un pourrait juger que..., moi-même, si je savais ce que je ne sais pas ou si j'ignorais ce que je sais, je pourrais être convaincu que...*, p. 86.

Les propriétés traditionnelles du concept, extension et compréhension, vont recevoir, dans la doctrine de M. Goblot, une interprétation originale. Pourquoi le terme *homme* dénote-t-il ou, si l'on veut, renferme-t-il dans son extension « Pierre, Paul, Socrate, Don Quichotte, les Européens, les nègres et les peaux-rouges, les habitants de Salente et de l'île d'Utopie » ? Parce que de tous ces individus on peut faire autant de sujets auxquels s'attribuera le terme *homme*. L'extension du concept se compose d'une infinité de jugements virtuels catégoriques de la forme $x \varepsilon A$. Pourquoi maintenant dira-t-on que le terme *homme* connote « station droite, intelligence, langage, sociabilité », ou qu'il enveloppe toutes ces qualités dans sa compréhension ? Parce que les qualités communes aux hommes indi-

viduels sont autant d'attributs possibles du terme général *homme*. La compréhension d'un concept, comme son extension, est faite d'une infinité de jugements virtuels, mais tandis que l'extension se résout en jugements catégoriques, la compréhension s'exprime nécessairement en jugements hypothétiques. La raison de cette différence est immédiate : l'attribution d'un caractère donné à un sujet concret consiste à affirmer ce caractère du sujet, donc à formuler un jugement d'inhérence ; au contraire, rapporter à un terme A l'ensemble des propriétés qui constituent sa compréhension, c'est dire que l'une de ces propriétés étant posée en un sujet x, toutes les autres doivent appartenir à ce même sujet : à cette nécessité répond une série de jugements hypothétiques de la forme $x \varepsilon A \supset x \varepsilon B$, p. 209.

On a remarqué sans doute que, d'après M. Goblot, la compréhension d'un concept implique une infinité de jugements virtuels. Cela s'entend fort bien si le terme à définir est un singulier : tout le monde sait en effet que l'analyse ne peut épuiser la richesse de l'individuel. Mais l'assertion de M. Goblot est susceptible d'un autre sens. Reprenant une distinction du logicien anglais Keynes, il propose de ne pas regarder comme équivalents les mots de *connotation* et de *compréhension*. La connotation désignerait les caractères qui définissent une classe, et ceux-là seulement ; on appellerait compréhension d'un terme tout l'ensemble des qualités connues ou inconnues qui peuvent être attribuées à ce terme dans un jugement vrai. La compréhension ajouterait donc aux caractères essentiels les propriétés qui s'y rattachent, soit par une liaison intelligible, soit par une simple coexistence empirique. Allons plus loin : la compréhension d'un concept inclut toutes les qualités qui se peuvent adjoindre à ce concept en des circonstances données. La compréhension du genre inclut les notes différentielles des espèces, la compréhension de l'espèce inclut les notes individuelles. « La propriété de l'espèce n'est pas un attribut nouveau qui s'ajoute aux attributs du genre ; elle se trouve déjà au nombre des attributs du genre, seulement elle s'y trouve à titre de *variable*. Passer du genre à l'espèce, c'est s'arrêter à considérer quelque valeur de cette variable à cause de l'intérêt momentané qu'elle peut présenter. Pour obtenir l'espèce en partant du genre, il n'y a rien à ajouter, il y a, au contraire, à retrancher. » P. 110. L'infini des particularités individuelles, l'impénétrable complexité des accidents se laissent enfermer

dans la plénitude compréhensive de l'idée. « La taille humaine étant variable, la définition de l'homme ne saurait contenir la mention de telle taille déterminée ; cependant l'homme n'est pas un animal sans taille. Dans la notion de l'homme, il y a place pour diverses déterminations : la taille moyenne, soit pour l'homme en général, soit pour chaque race ; la taille normale; les limites entre lesquelles elle varie; en dehors de ces limites, le taux de fréquence des anomalies, nanisme ou gigantisme ; — mieux encore : la loi de variabilité de la taille, une courbe continue dont les points signifient le taux de fréquence de chaque taille, les variétés que présente cette courbe selon les races, les climats, les régimes, etc., c'est-à-dire les relations de causalité entre cette variable et les circonstances dont elle dépend. Tout cela conserve, jusque dans le dernier détail, le caractère de la généralité. Tout cela pourrait s'exprimer par le raprochement de plusieurs courbes sur un même graphique. Et cependant tous les cas spéciaux et individuels y sont représentés dans leur précision absolue, et, si ces courbes sont exactes, étant données les circonstances susceptibles d'influer sur la taille dans lesquelles s'est trouvé un homme individuel, la taille de cet homme pourra se lire sur la courbe. » P. 114. On voit comment la compréhension correspond à une infinité de jugements virtuels. Pour un terme général aussi bien que pour un terme singulier, elle est infinie. N'agglomère-t-elle pas en son unité logique l'innombrable diversité des qualités capables de modifier l'essence ? Dès lors, si la connotation croît et décroît en raison inverse de l'extension, la compréhension, elle, suit une loi opposée. « Le genre suprême a donc, en même temps que l'extension la plus vaste, la compréhension la plus riche. Ce n'est plus le concept abstrait et vide de *l'Etre pur*, c'est *l'Idée* de la réalité totale, *l'Idée de l'univers*, embrassant le détail infini des choses, objet ultime, fin suprême et d'ailleurs certainement inaccessible de la science humaine. » P. 115. Ainsi, que l'on recherche dans l'individu les traits élémentaires dont il est l'harmonie, ou que l'on tâche à résoudre un genre en ses dernières différences, d'un côté comme de l'autre on entreprend d'épuiser l'infini. Il suit encore de là que « le concept n'est pas un fait. Il n'y a pas lieu de se demander si les concepts ou idées existent en soi, s'ils existent dans l'entendement divin, ou s'ils existent dans l'entendement humain. Ils n'existent pas du tout. Ce qui est réel est déterminé ; tout fait est ceci ou cela. Le réalisme et le conceptualisme tombent l'un

et l'autre sous la même critique décisive : ils admettent la réalité de l'indéterminé, l'infini donné », p. 87. M. Goblot est nominaliste, bien qu'il se défende de l'être à la manière de Taine. Construire une logique sur la négation du concept, c'est l'impossible tentative à laquelle il s'emploie, après tant d'autres ; et comme les autres aussi, il suppose involontairement la réalité de ce concept qu'il exorcise et dont il ne peut se passer.

Peut-on voir dans le concept un jugement, même virtuel ? Le problème revient à se demander si la compréhension est faite de jugements hypothétiques. Sous cette humble forme, c'est toute la question de l'intelligence qui se pose. On ne tardera pas à s'en convaincre.

Par le jugement hypothétique, les diverses propriétés ou déterminations d'un sujet sont liées entre elles suivant des rapports de dépendance. Voulant énoncer, par exemple, que la faculté du langage implique comme sa condition naturelle la pensée abstraite, je recourrai à une formule de ce genre : si un sujet x fait usage de mots significatifs, il est doué de la faculté d'abstraire. Le jugement hypothétique, par lui-même, ne définit pas la connexion de l'antécédent et du conséquent, il se borne à la signaler. Cette « superficialité » est manifeste dans l'expression des lois empiriques : si nous avons affaire à un échantillon de phosphore blanc, il se dissoudra dans le sulfure de carbone. Pourquoi ? Nous l'ignorons. C'est un fait. Le lien s'établit par induction.

Cette simple remarque nous conduit à une conclusion imprévue : à nous en tenir au point de vue formel, nous n'avons aucun moyen de distinguer entre la définition proprement dite d'un objet et ses caractères accessoires ; nous ne pouvons mettre aucune différence entre ces deux jugements : si x est *homme,* il est raisonnable; — si x est homme, il est né de parents humains. Bien que, régulièrement, tout homme naisse de parents de sa race, il n'entre pas dans la notion d'humanité que la génération soit l'unique voie par laquelle un individu vienne à l'existence. Il faut apporter de cette nécessité, si nécessité il y a, une autre preuve que la preuve par quoi l'on assigne les traits essentiels de la nature humaine.

D'une manière générale, connotation et compréhension ne se distinguent que si l'on renonce à les résoudre en jugements hypothétiques. La connotation d'un terme n'est pas une pro-

priété initiale (1) dont toutes les autres découlent à titre de conséquences logiques. La propriété se réfère à une essence, je veux dire à une donnée absolue, à un sujet véritable, à un être. Réduire l'espèce et le genre au rang des simples qualités, c'est s'interdire la possibilité même de définir, car on ne définit que ce qui est, et la qualité n'est pas, elle affecte seulement. Il est si vrai que la qualité comme telle ne se laisse pas saisir et poser à la façon d'un être, que, pour en fixer le concept, nous devons la métamorphoser provisoirement en substance : c'est ainsi que nous parlons de *la couleur,* de *la force,* de *la liberté,* etc. Au surplus, le sujet concret, l'individu, qui représente l'être en exercice, possède une nature déterminée ; dès lors, il se classe dans le cadre d'une espèce, il *se définit* au moyen d'un système de concepts génériques et différentiels, et cette définition, c'est lui-même, puisque c'est son essence. On ne saurait donc détacher de l'individu les caractères qui forment sa structure et les abaisser au niveau de propriétés ou de qualités, sans le défaire et positivement le détruire. La notion de l'espèce joue le rôle d'un sujet authentique, puisque c'est la notion d'un être. Si l'on tient à formuler en jugements la connotation d'un terme, ce n'est pas de jugements hypothétiques qu'il faut se servir, mais de jugements catégoriques. Et il en va de même de la compréhension au sens de Keynes et de M. Goblot. Toutes les propriétés dont elle est composée inhèrent à l'essence, elles la déterminent. Le jugement hypothétique réunira bien deux caractères qui s'appellent ou s'excluent en un sujet ; il ne pourra pas rendre l'appartenance de la propriété à l'être. Autre en effet est le rapport d'inhérence, autre le rapport de conséquence.

On nous dit : Dans ce jugement : *L'homme est mortel, l'homme* n'est pas un sujet, parce que l'attribut *mortel* ne lui peut être appliqué. Ce n'est pas le concept *homme* qui est mortel, ce n'est pas davantage le genre humain, lequel subsiste tandis que les individus meurent. Seuls les hommes, pris séparément ou en groupe, peuvent être qualifiés, parce que seuls ils sont des sujets, p. 190. — D'où vient alors que l'on écrive et que l'on pense : *L'homme est mortel ?* Quel est *cet* homme ? Aucun en parti-

(1) « Il doit y avoir au moins une maille telle qu'en la prenant pour point de départ on puisse passer à toutes les autres par des déductions progressives, en d'autres termes, une *propriété initiale* dont toutes les autres soient des conséquences logiques... Cette propriété initiale, c'est l'*essence* ou la *définition essentielle.* » (*Traité de Logique,* page 108.)

culier, tous indistinctement. La nature humaine est mortelle, la nature humaine implique la mortalité. Sans doute, la nature humaine à l'état d'abstraction ne meurt pas, puisqu'elle n'existe pas, mais en chacune des réalisations singulières où elle s'engage sans s'altérer, elle subit la mort. Le concept, nous oppose-t-on, n'est pas mortel. L'objection ne manque pas de piquant; elle aurait plus de sérieux, si l'on ne confondait pas l'idée avec son objet. L'idée que je me forme de l'homme ne meurt pas de mort humaine, mais l'homme dont je me forme une idée peut et doit mourir. M. Goblot est nominaliste, il le fait bien voir. — Le genre humain, continue-t-il, ne meurt pas. — La méprise se poursuit. On prend l'un pour l'autre l'universel et le collectif, le genre *homme* et le genre humain. La suite des hommes échappe à la mort qui frappe les individus, au moins tant qu'il subsiste des représentants de l'humanité. Mais un cataclysme pourrait consommer la destruction de notre espèce, et même alors, en l'absence du genre humain, *l'homme* ne mourrait pas et il serait *mortel*. Il ne mourrait pas, car les abstractions n'ont pas d'histoire; il serait mortel, parce qu'il resterait vrai que la nature humaine tend à la mort et qu'en chacune de ses déterminations individuelles elle finit tôt ou tard par se dissoudre.

Nous avons accepté jusqu'ici les vocables de connotation et de compréhension, avec le sens que leur donne M. Goblot. Y a-t-il lieu de maintenir cette distinction ? Une seconde distinction posée par l'auteur entre la compréhension subjective et la compréhension objective d'une idée, va fournir un point de départ à notre critique. La compréhension subjective serait la totalité des qualités qu'une personne donnée, à un moment donné, peut considérer comme contenues dans la signification du nom où s'exprime l'idée. La compréhension objective se composerait de tout ce qui appartient à l'objet, de tout ce qui peut en être affirmé avec vérité, pp. 105-107. Les notions sont claires, du moins en apparence. Regardons-y de près.

La possibilité de cette compréhension objective suppose l'une de ces trois conditions : l'existence d'un Esprit qui sait tout ce que l'on peut savoir sur l'objet, y compris ce que l'esprit humain ne saura peut-être jamais; une Vérité absolue, sorte d'idée platonicienne, qui se suffit à elle-même et à laquelle participent nos intelligences dans la mesure où elles pénètrent le contenu d'un concept; une nature des choses, norme de nos connaissances, soit qu'une telle nature possède la pleine réa-

lité et subsiste en soi sous les espèces du phénomène, soit qu'elle résulte d'une construction de l'entendement et constitue un simple noumène. Toutes ces conditions ne sont pas du reste exclusives les unes des autres. Ne retenons que ce qui nous importe le plus dans la question présente : la compréhension objective répond à l'essence de l'objet. Maintenant, ou la compréhension en général est limitée aux caractères dits essentiels (à la connotation), ou elle enveloppe toutes les déterminations qui découlent plus ou moins directement de ces caractères dominateurs. Dans le premier cas, il est légitime de parler de compréhension objective, et l'on doit même affirmer qu'il n'en est pas d'autre. Si la compréhension subjective ne coïncide pas avec la compréhension objective, elle est une pseudo-compréhension ; elle altère le concept, elle lui substitue un nouveau concept qui ne se rapporte pas à l'objet proposé. Dans le second cas, il n'en va plus de même. La compréhension affecte une infinité de formes. Outre la plénitude de compréhension ou compréhension objective qui, par définition, nous échappe absolument, l'expression commune reçoit de chaque esprit individuel une compréhension particulière distincte de toutes les autres. Et cette compréhension particulière varie presque continuellement pour le même individu. Il s'ensuit que la logique n'en a que faire. Nos concepts doivent présenter, pour le maniement logique, une certaine solidité : trop fluides, trop mouvants, ils engendrent l'équivoque. D'ailleurs, le fait est là : nous attachons au terme général le sens précis que met en valeur la définition. Nous ne le pensons pas en fonction des caractères accessoires ni des espèces possibles, ni, à plus forte raison, des traits individuels et des accidents. La *connotation*, que nous continuerons avec la logique classique d'appeler *compréhension*, voilà l'unique *teneur scientifique* du concept.

On va reprendre l'antique objection : « La couleur en général n'a pas pour caractère de n'être *aucune* couleur, car elle ne serait plus rien du tout, mais d'être la possibilité de *toutes* les couleurs... Un vertébré n'est pas un animal qui n'a ni poil, ni plumes, ni écailles, c'est un animal dont les appendices tégumentaires peuvent avoir les formes poil, plumes, écailles. » P. 113. — Que nous n'ayons point d'image visuelle de la couleur comme telle, point de représentation sensible et figurée du vertébré comme tel, c'est ce que nous accorderons sans peine. Mais s'agit-il ici d'une image? La couleur est susceptible d'une double définition, d'une définition physique : ce sera, par exemple,

une ondulation transversale de l'éther, de longueur comprise entre $0\mu4$ et $0\mu8$; — d'une définition psychologique : je suppose, cette détermination qualitative, distincte de la lumière, qui est l'objet propre de la sensation visuelle. La première définition comprend la possibilité de toutes les couleurs, puisque toutes les couleurs se situent dans la région du spectre ainsi délimitée. Elle ne contient pourtant pas la notion distincte de chacune de ces couleurs, puisqu'elle n'exprime pas la longueur d'onde propre à chaque couleur. Le violet, le jaune, le rouge s'y trouvent en puissance, non pas en acte. La couleur, en général, n'est *aucune* couleur particulière, sinon il n'y aurait plus de notion générique de la couleur. Elle n'est pas exclusivement ni même principalement la possibilité de toutes les couleurs, elle devrait alors se définir par les conditions positives de chacune des déterminations possibles, ce qui reviendrait encore à annuler la généralité. Elle est simplement *la* couleur ou l'élément commun à toutes les couleurs spécifiques. Seulement, quand il s'agit de nombres, comme dans l'exemple qui nous occupe, l'élément commun ne peut être que la série, prise dans son entier, des nombres qui correspondent successivement aux espèces du genre défini.

La notion de vertébré manifeste plus nettement son indépendance à l'égard des notions inférieures, contenues dans son extension. Le vertébré, c'est tout animal qui possède un système nerveux central, composé d'une tige cylindrique en continuité avec un massif nerveux antérieur, le cerveau ; un squelette interne, très généralement formé de pièces distinctes articulées entre elles ; un tube digestif dont la partie antérieure est toujours adaptée à la fonction respiratoire; un appareil circulatoire absolument clos, rempli de sang rouge; des organes à symétrie bilatérale, etc. (1). Je n'ai nul besoin de noter que les appendices tégumentaires peuvent avoir les formes poil, plumes, écailles. Ce faisant, je m'écarterais de la notion commune, vraiment universelle, pour rechercher les types différents où elle se concrète.

On nous attend, sans doute, à la définition psychologique de la couleur. Nous invoquons, en effet, l'objet propre de la sensation visuelle. Or, la sensation visuelle ne porte que sur des couleurs spéciales, sur le bleu, et telle nuance de bleu, sur le

(1) Cf. Remy Perrier : *Eléments d'anatomie comparée*, chap. XIII, pp. 794-797. Paris, Baillière.

vert et telle nuance de vert, etc. Dire que la couleur est l'objet des sensations de la vue, n'est-ce pas nous rejeter explicitement sur la gamme des couleurs, n'est-ce pas avouer que l'idée de couleur consiste dans la possibilité disjonctive des idées de couleurs déterminées ? Nous ne le croyons pas. Sans doute, ici, les concepts manquent d'arêtes tranchantes. Ils tendent à se résoudre à chaque instant dans les images auxquelles ils correspondent. Et comme il n'y a pas d'image de la couleur en général, comme les images des couleurs particulières nous hantent et fournissent la seule base expérimentale du concept universel, comme, par suite, celui-ci paraît inconsistant et toujours prêt à se dissiper, nous sommes embarrassés pour lui assigner un objet. Il en a un, cependant : cette qualité par laquelle, toutes ensemble, les couleurs se distinguent des sons, des odeurs ou des contacts, cette ressemblance qui les rapproche en un groupe sur les limites duquel personne ne se méprend, qualité non isolable pour la sensibilité, isolée par l'intelligence. Qu'on ne la définisse pas du point de vue psychique sans en appeler à la conscience, pourquoi s'en étonner ? Par hypothèse, il nous est interdit de puiser à une autre source d'informations que la conscience. Nous ne disposons d'aucun terme abstrait convenable en dehors du terme de qualité. Si nous cherchons à préciser, nous spécifions, nous descendons de la généralité dans l'individuel ; ce n'est même pas de telle couleur qu'il nous est permis alors de parler, mais de cette nuance actuellement imaginée ou perçue. L'idée proprement dite s'évanouit.

« Il y a dans la compréhension du terme général une indétermination qui fait précisément sa généralité. Cette indétermination n'est pas pure négation. » *Traité de Logique*, p. 110. Voilà qui est fort juste. Mais il ne faudrait pas se figurer parfaire la notion générique en levant cette indétermination. L'indétermination est ici essentielle. Les anciens la nommaient puissance. Le genre dont les déterminations sont réalisées par l'esprit cesse d'être un genre. Il se distribue entre les espèces et, suivant une loi identique, les espèces se dissolvent en individus. A la science des essences se substitue la connaissance du détail infini, idéal d'ailleurs irréalisable, où l'on suppose je ne sais quelle déduction des êtres à partir des idées suprêmes, dernier effort du nominalisme aux prises avec un rationalisme inexorable.

Quand M. Goblot définit le concept : une virtualité, une pos-

sibilité indéfinie de jugements, il ne se trompe pas tout à fait. Nous venons de parler de puissance. Ce mot de puissance est à peu près la même chose que celui de virtualité, dont se sert l'auteur. Mais en reconnaissant dans le concept un potentiel à exploiter, nous n'avons garde de supprimer le concept lui-même, lequel est de l'actuel, de la pensée claire et nette, et non pas seulement de l'enveloppé, de l'indéterminé, de la pensée possible.

Autour de l'idée se déploie la zone d'ombre de la généralité. C'est là, dans ce champ obscur, que sommeillent, à l'état de germes, les jugements de *dénotation*. Le moyen âge avait reconnu l'étroite parenté de l'universel et de la fonction assertive. Il groupait sous le nom de *prædicabilia* les cinq universaux dont avait traité Porphyre. Il allait jusqu'à les caractériser par l'aptitude à servir d'attribut dans un jugement. *Universale est unum aptum inesse multis et prædicari de illis.* Mais il n'oubliait pas que l'attribut représente un objet et que sur la réalité de cette représentation se fonde la possibilité même d'attribuer.

L'idée, en son fond, est complexe. Elle peut, comme la lumière, se disperser, à travers le prisme de l'analyse, en rayons de différentes couleurs. Et l'unité ainsi rompue, l'artifice du jugement s'emploie à la reconstituer. De ce point de vue, il sera vrai de dire que l'idée porte en soi des assertions virtuelles. Il serait faux de ne voir en elle que des ébauches d'assertions. L'idée d'*homme* est lourde d'un certain nombre de notes ou de qualités telles que *vertébré, mammifère, raisonnable ;* elle amorce, par le fait, des jugements où ces qualités déterminent et commentent la notion d'homme. En aucun cas, nous ne la voyons s'évanouir en ces attributs. L'*homme* reste toujours la donnée une, riche, pleine, dont on peut bien exposer sous les espèces de la multiplicité la substance solide, mais que l'on ne rendra pas dans sa plénitude, car l'unité même, qui en est un trait essentiel, disparaît du commentaire.

Dira-t-on que les jugements possibles sont en effet innombrables et qu'en cette infinité consiste le savoir virtuel que recouvre un nom ? Il faudrait alors expliquer sur quelle base reposent ces jugements. Après tout, nous ne décidons qu'au sujet de l'être. Nous assurons que l'être est, simplement, ou qu'il est ceci, cela, qu'il l'est en lui-même ou par rapport à autre chose. Et le motif de nos affirmations, nous le devons trouver dans l'être lui-même ; sinon, qui nous certifierait que

nous disons vrai plutôt que faux ? Lorsque nous mettons en valeur une idée, lorsque nous en traçons les limites par la définition, nous prononçons des jugements relatifs à cette idée ; d'où ces jugements tirent-ils leur vérité, sinon de leur harmonie avec l'idée qu'ils regardent ?

Si le concept n'existe pas, proclame la vieille logique, celle que l'on qualifie de naïve, le jugement n'est pas possible. Sur ce point, comme sur bien d'autres, il se trouve qu'elle a raison. Il ne s'agit pas, au reste, d'établir que nous formons des concepts en dehors de toute assertion, que nous suspendons parfois, dans une contemplation immobile, l'activité synthétique de l'esprit. Nous entendons tout uniment que le concept est un fait, qu'il existe dans l'intelligence humaine et qu'il donne à la pensée assertive sa matière, ce sans quoi elle se réduirait à une pure forme, l'exacte négation de la pensée.

Qu'il y ait donc jugement virtuel ou jugement actuel, des concepts sont toujours requis à titre d'éléments. De même qu'une maison ne s'édifie pas sans moellons et sans pierres d'angle, un jugement ne s'élabore pas sans termes conçus et compris. Le jugement virtuel ne remplacera pas l'idée. Est-il au surplus un jugement authentique ? La question semble s'être posée, longtemps avant M. Goblot. On ne parlait pas, il est vrai, de jugement virtuel, mais de proposition simplement représentée (*enuntiatio apprehensa seu repræsentata* .....), ce qui est tout un, et l'on se demandait si le jugement ou l'assertion se distingue de l'énonciation ou de la liaison des termes. M. Goblot doit connaître le *Cursus philosophicus thomisticus* de Jean de Saint-Thomas. Je suis persuadé qu'il ne relirait pas sans un vif intérêt, dans la 3e partie de la *Philosophia naturalis*, l'article III de la question XI. Il y verrait que la liaison des termes, non accompagnée de croyance, ne mérite pas le nom de jugement, car elle ne comporte pas de vérité ou d'erreur. Ce n'est qu'une esquisse, un projet de jugement. Et la raison est pressante. Où l'on se borne à appréhender, sans rien décider ; où l'on assemble des éléments d'assertion sans rien affirmer, comment soutenir qu'il y a sentence rationnelle ? Non, les jugements virtuels ne sont pas des jugements complets : s'ils ont leur sujet et leur attribut, s'ils ont même un simulacre de copule, il leur manque l'assertion. Concevoir qu'un autre que soi peut juger, ce n'est pas juger soi-même, ce n'est pas juger du tout. Aisément, j'imaginerai qu'un esprit se rencontre pour qui cette phrase : *Les étoiles sont en nombre pair,*

est vraie ou fausse. Pour moi, elle représente une simple hypothèse. En la formulant, je ne prétends point la prendre à mon compte, je n'y introduis aucune assertion. Puisque « le jugement est essentiellement une assertion », à l'assertion formelle correspond le jugement formel, à l'assertion possible le jugement possible. Seulement, un jugement possible n'est pas un jugement.

« Personne n'a été plus dupe du langage que les logiciens. » P. 152. Cette tentative de certains logiciens pour bannir le concept ou l'absorber dans le jugement ne finit-elle pas en duperie verbale ? Au lecteur averti de répondre.

(*A suivre.*)

G. Voisine,
Professeur de Logique
à l'Institut catholique de Paris.

UN ÉCHANGE DE VUES

SUR LA FORMULE PÉRIPATÉTICIENNE

DES RAPPORTS DE LA « PHILOSOPHIE ET DES SCIENCES PHYSIQUES »[1]

Il est un chapitre de philosophie qui trouverait, je pense, sa place en Cosmologie, et dont l'absence relative constitue une lacune de plus en plus remarquée dans le recueil des productions néopéripatéticiennes.

Ce chapitre a pour objet les rapports de la philosophie et des sciences de la Nature.

Aucun auteur à ma connaissance, ne l'aborde *ex professo* avec quelque étendue. Tous le supposent, et à ceux qui en traitent incidemment, on pourrait adresser souvent le reproche d'en discourir en termes trop vagues pour être le dernier mot d'un savoir achevé. On parle, entre philosophie et science, « de concordance, d'harmonie »; on fait gloire à la philosophie de fournir « l'atmosphère d'idées nécessaires aux conceptions du savant », « le cadre général qui se montrera le mieux adapté à l'ensemble des conclusions où aboutit la science expérimentale. » (Mgr d'Hulst.)

(1) Je n'ignore pas la remarquable étude de M. Vignon, en cours de publication dans cette Revue, sur l'individualité des êtres naturels. Cette étude tend à montrer le service rendu par la conception péripatéticienne de la matière et de la forme, pour sauvegarder les droits à l'individualité de l'atome, de la molécule et de l'organisme, à l'encontre ou mieux en présence des théories physiques nouvelles sur la constitution électrique de la matière.

Nous verrons que les sciences fournissent des données indispensables à la construction des principes de la philosophie et que celle-ci en échange

Que l'on ne m'accuse pas cependant de méconnaître ou d'ignorer tout ce qui a été fait dans cet ordre d'idées.

C'est moins la solution du problème des rapports dans son fond qui est à trouver, que la formule didactique de ces rapports en langue technique et mise en sa place logique dans la série classique des matières.

L'élaboration d'un chapitre de cette importance ne pourrait-elle pas être le fruit d'une collaboration ? Si l'Ecole doit s'y reconnaître, pourquoi les disciples de l'Ecole, imbus de la pensée commune, n'y travailleraient-ils pas en commun ?

A l'expression de cette pensée, la *Revue de Philosophie* donnerait une hospitalité qui lui serait toujours demandée avec discrétion.

Un texte, puisqu'il en faut un, serait proposé et servirait de thème à discussion et de point de départ pour les échanges de vues. Les termes en seraient révisés, remaniés d'après les observations des esprits idoines, et admis finalement par le consentement le moins tacite possible des lecteurs de la Revue..

Les controverses nécessaires étant éliminées, il se dégagerait un enseignement portant la marque de fabrique de la synthèse péripatéticienne, tel que l'aurait façonné l'Ecole thomiste du XVe ou du XVIe siècle, si elle s'était trouvée en face des problèmes que le développement actuel des sciences nous permet de résoudre ou de poser.

Je ne crois pas que de longs développements soient nécessaires pour la position de la thèse en projet soit pour l'énoncé des critiques qu'elle suscitera. Il ne s'agit pas ici d'une œuvre de vulgarisation, mais de l'énonciation d'une doctrine qui s'insère, en manière de prolongement logique, dans une systématisation toute faite. *Intelligenti pauca.* L'idéologie et la terminologie scolastiques étant supposées, un mot suffit pour éveiller tout un monde d'idées sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'expliquer. Les initiés savent, par exemple, ce qu'est la *subalternation* ou la *démonstration quia*, et seuls les initiés peuvent

offre aux sciences des lumières pour l'intelligence des manifestations expérimentales compliquées.

M. Vignon justifie cette double position pour un cas particulier, celui qui intéresse la structure des substances matérielles. Nous pourrons lui emprunter des exemples.

Mais notre cadre déborde le sien, et se tient en un plan plus élevé de la spéculation physique, en raison de sa généralité.

avoir voix au chapitre. L'enseignement ésotérique viendra ensuite de l'élaboration acroamatique.

Il est inutile de souligner l'opportunité d'un pareil travail : il suffit de rappeler l'abondante littérature consacrée à la philosophie scientifique par les savants de tous pays et qui obtint les faveurs du grand public, quelques années avant la guerre.

Il était visible que la science cherchait quelque chose qu'elle ne trouvait pas en elle-même. *Scientia quærens intellectum.*

Elle s'est adressée en vain au cartésianisme, au positivisme, au monisme : le subjectivisme lui a offert le pragmatisme et le panmathématisme. Viendra-t-elle frapper à la porte de l'Ecole de S. Thomas d'Aquin? Ne vaut-il pas mieux que les premières démarches soient faites par celle-ci ?

On me fait observer que la question est tranchée explicitement par nos classiques eux-mêmes ; Aristote et S. Thomas la résolvent en passant, dans presque tous les livres de leur Physique.

Mais justement c'est cet enseignement qu'il faut isoler et mettre en relief, mettre au point et à jour. La situation respective des deux ordres de disciplines n'aurait-elle pas été modifiée quelque peu par l'essor immense que les sciences ont pris depuis les estimations de nos auteurs ? La question vaut la peine d'être envisagée.

Je m'excuse de me mettre en avant pour la proposition d'un texte ; je le répète, il ne peut être définitif, ni pour le fond, ni pour la forme, ni pour l'ordonnance des matières. Mais il faut bien que quelqu'un ouvre le feu.

Puisqu'il s'agit de rapports entre sciences, énonçons quelques catégories de rapports entre sciences, nous verrons en lesquelles de ces catégories rentrent les rapports de la philosophie et des sciences physiques.

1. Deux sciences peuvent se rapporter l'une à l'autre, soit à raison de leur objet, soit à raison de leurs principes. La relation des objets implique-t-elle la relation des principes et vice-versa ? Sur ce dernier point, la controverse règne entre les auteurs. On jugera pour chaque cas en particulier.

2. Ou bien l'une des sciences fournit à l'autre la base positive sur laquelle elle élèvera ses constructions à l'aide de ses méthodes propres : l'une est alors tributaire de l'autre *via inductionis.* Ou bien l'une fournit à l'autre ses principes démonstratifs, l'une est créancière de l'autre *via deductionis.*

3. Les rapports entre deux sciences peuvent être unilatéraux : l'une n'est que tributaire et l'autre n'est que créancière. Ou bien ils sont réciproques. S'il y a réprocité, il va de soi que ce n'est *pas sub eodem respectu;* l'une ne pourra pas être en même temps créancière et tributaire au seul point de vue déductif ou au seul point de vue inductif.

4. Deux sciences peuvent dépendre l'une de l'autre, comme le conditionné de sa condition *sine qua non* d'existence. Ou bien elles peuvent relever l'une de l'autre non pas pour leur être, mais pour leur mieux-être ou leur perfectionnement.

Quelles relations entretiennent la philosophie et les sciences à raison de leurs objets?

Quel est l'objet de la philosophie ? Il s'agit ici, bien entendu, du sens donné à ce mot par la tradition péripatéticienne entière qui en précise le sens en l'appelant Philosophie de la Nature ou Physique.

Son objet c'est l'*ens mobile;* et dans la façon de présenter cet objet que l'on remarque le parti pris de l'Ecole de prendre l'être comme unique objet de science, comme il est l'unique objet de la connaissance.

En philosophie, l'objet c'est l'être considéré comme le siège ou le principe de la mutabilité ou du changement (*mutatio*), changement substantiel et changement accidentel, — et plus particulièrement de cette espèce de changement qui se produit en phrases successives et continues, *motus,* qu'Aristote définit *actus existentis in potentia*, c'est-à-dire une actualité montante dans un être capable de la porter.

Il va sans dire que cette définition du changement est calquée sur des données d'intuition de première évidence, faits d'échauffements, d'éclairements, de déplacements, etc...

Pour connaître l'objet des sciences physiques, il convient de consulter les physiciens. Ce sont les phénomènes de la nature, à les entendre. Et par phénomène, il faut entendre des faits, des événements dont la nature est le théâtre, et non pas seulement des apparitions subjectives ou de pures affections du sujet connaissant.

Peut-on faire coïncider les phénomènes du physicien avec le *motus* du philosophe ? En fait, pour quelques cas particuliers, changements de température, de vitesse, d'intensité lumineuse, etc., il n'y a pas de doute.

En général, il n'y a plus de doute depuis qu'il est établi que

la loi de conservation de l'énergie embrasse tout l'objet des sciences physiques.

Ces formes qui se substituent les unes aux autres dans les corps, en correspondance de qualité et en équivalence de quantité, ce sont des phénomènes.

Dans le langage même des physiciens, tout phénomène est une transformation d'énergie, une *modification*. Le péripatéticien, lui, dit: changement.

Mais il n'y a pas dans cet accord de terminologie pure coïncidence de lexique, il y a coïncidence d'idée : l'énergie qui se manifeste dans un corps qui y croît ou décroît c'est bien une actualité, une réalité physique qui varie dans une substance capable de la porter. *Actus existentis in potentia.* L'Energétique prend la mesure de cette actualité, elle la jauge soit en elle-même, soit dans son équivalent, et elle souligne fortement le sens que l'Ecole lui donnait d'une crue d'être.

Voilà donc la philosophie de la nature et les sciences physiques dotées du même objet d'étude.

Mais encore est-ce le même objet, formellement parlant, ou matériellement seulement ? Ou mieux, cet objet commun, les deux ordres de sciences l'envisagent-ils au même degré d'abstraction ? C'est la différence dans le degré d'abstraction qui, en général, différencie les sciences. L'objet a beau être le même en soi, ou matériellement, les points de vue différents sous lesquels l'esprit l'envisage diversifient les créations de l'esprit que sont les sciences.

La réponse péripatéticienne est péremptoire. Elle est enseignée dans tous les chapitres préliminaires des différents livres de la Physique.

La philosophie spéciale des caractères communs à toutes les espèces particulières de *motus.*

Les sciences particulières étudient chacune une sorte particulière de *motus.*

La philosophie fait abstraction des déterminations particulières du changement.

Les sciences étudient chacune en monopole une espèce particulière de changement. Traduisez changement par phénomènes, il n'y a pas de savant qui puisse s'inscrire en faux contre ces attributions d'objet, aucun qui revendique pour les sciences l'étude du phénomène *en général* considéré, abstraction faite de toute détermination positive.

Ainsi la philosophie de la nature serait, en langue moderne,

la science des phénomènes en général, la physique générale, si l'on veut.

Les sciences physiques consisteraient chacune dans l'étude d'une espèce particulière de phénomènes.

La philosophie établit les lois générales des phénomènes de la nature. Les sciences énoncent les lois particulières de telle catégorie de phénomènes.

Mais la notion de *motus* est solidaire d'une série d'autres notions, ou qui la constituent, ou qu'elle implique, ou qu'elle explique.

Signalons dans sa famille logique immédiate les idées d'être, de substance, d'accident, de qualité, de propriété, de cause, de puissance active, passive, de continuité, de quantité de temps, etc..., en un mot toutes les notions abordées par la physique d'Aristote.

C'est tout le programme de ce traité d'établir les liens de parenté du *motus* avec les notions qui lui sont connexes.

Il n'est donc pas possible de penser un phénomène quelconque, et donc aussi les phénomènes étudiés par les sciences, sans ces notions concomitantes de substance, cause, propriété, puissance, etc.

Il est vrai que les sciences n'isolent pas l'idée de tel phénomène, de l'idée de telle substance, de telle cause, de telle propriété active, de telle durée, etc.; c'est toujours la notion de phénomène affectée d'une détermination particulière, et la notion des conditions d'existence particulières de ce phénomène déterminé.

Elle a été faite cent fois l'analyse notionnelle des conceptions scientifiques qui révèle la présence des composantes philosophiques susdites sous le nom de corps, de forces, de potentiel, d'énergie, de travail, de capacité, de grandeur, etc...

La philosophie fournit à la science comme les moules dans lesquels vient se couler sa pensée et sa formule, comme les concepts *a priori* dont les notions scientifiques ne seraient que des déterminations.

La science bâtit l'univers avec les concepts de la philosophie, et même, lorsqu'elle construit un monde hypothétique elle le peuple encore avec des substances, des causes et des propriétés.

Et cependant, pas de doute que les sciences ne traitent pas des substances, des causes, des puissances en général; elle ne les étudient pas en elles-mêmes ni en elles-mêmes ni dans leurs rapports généraux avec les phénomènes.

Les rapports généraux sont consignés dans des théorèmes que les sciences supposent, mais qu'elles n'établissent pas; elles en vivent, mais elles n'en raisonnent pas. De cette science des phénomènes en général de leurs conditions elles sont tributaires; elles n'en sont pas les ouvrières. Elles les utilisent pratiquement, mais n'en spéculent pas théoriquement.

C'est de la philosophie de la nature ou de la physique générale que relève cette étude.

Il apparaît donc nettement que théoriquement au moins les sciences des phénomènes particuliers et de leurs conditions relèvent de la science qui spécule des caractères communs à tous les phénomènes et à toutes leurs conditions, et que les lois du phénomène en général s'appliquent de nécessité aux lois particulières.

Celles-ci ne peuvent contredire celles-là; celles-ci doivent obéir à celles-là, et les unes peuvent éclairer et expliquer les autres.

Les propositions qui régissent les substances matérielles en général, les pouvoirs physiques, les propriétés, les qualités, les intensités en général, etc., ne pourront pas ne pas s'appliquer aux substances, puissances, qualités, etc., prises en particulier et s'imposer à elles de haut, avec toutes les exigences de la nécessité et en toute évidence rationnelle. Il convient d'apporter des exemples de cette hégémonie de la science du général.

Une doctrine quelconque en cet ordre de matières n'aura sa force apologétique et de pouvoir de vulgarisation qu'à la condition de s'incarner en des exemples précis.

Voici une vérité universelle et nécessaire de nature philosophique. Un corps ou puissance ne peut s'actualiser lui-même ni accroître son actualité par ses seuls moyens. Particularisons cette vérité, et transportons-la en mécanique, nous obtiendrons la loi de l'inertie pour une part notable de sa teneur. Un corps ne peut modifier de lui-même son état de repos ou de mouvement. Il ne peut passer de lui-même de la puissance de mouvement à l'acte de mouvement, ni de telle actualité motrice à une actualité supérieure (à une vitesse plus grande). En ce qui est de la diminution de l'état de mouvement ou de sa persistance, l'application de la proposition générale est moins évidente

Et voilà la loi d'inertie passant en partie sous l'empire de la nécessité philosophique, et la voilà en partie expliquée.

Autre loi générale de philosophie. *Agens non agit in simile*

sibi. Pour qu'un agent doué d'une certaine actualité la communique, il faut qu'il se trouve en présence d'un corps capable de la recevoir, d'un corps en particulier, qui n'est pas doué de la même actualité que lui ou pas au même degré : une substance ne peut recevoir ce qu'elle possède déjà.

Particularisons cette vérité et transportons-la en thermique, et nous saurons pourquoi un déséquilibre de température est nécessaire pour que la chaleur s'écoule d'un corps à l'autre. La loi générale rend raison de la loi particulière.

Mais dans quel sens s'écoulera la chaleur ? Elle ira du corps chaud vers le corps froid. C'est le verdict de l'expérience. Pourquoi ?

Un agent ne peut agir sans un patient. Or, il n'y a puissance réceptive dans un corps par rapport à une actualité en provenance d'un autre corps, que si cette actualité est inexistante dans le premier corps ou si elle s'y trouve à un degré moindre que dans le second. *Agens agit in dissimile sibi...* On ne peut recevoir que ce que l'on ne possède pas.

Voilà donc, à raison de leurs objets, tout un programme de rapports créés entre la philosophie de la nature et les sciences de la nature.

Cette doctrine ne va pas sans soulever des difficultés. Nous mentionnons la principale dont la solution nous donnera l'occasion de préciser et d'éclaircir cette première thèse.

Voici la difficulté. La proposition à démontrer et la raison démonstrative ne sont pas situées au même degré d'abstraction : l'une est de nature particulière, l'autre se tient dans la sphère des généralités. La démonstration doit se faire en bonne et due forme *ex propriis* et non *ex communibus*. Ainsi le veut Aristote au livre I des Analytiques.

Comment tirer les lois de la gravitation, ou la loi de Mariotte, d'un théorème quelconque de philosophie, par voie de conséquence logique ?

Nous ferons sa part de vérité à cette objection dans un prochain développement de notre texte.

M. Gossard,

Rue Hermant, Beauvais (Oise).

LE MANUEL DE PHILOSOPHIE

DE M. J. MARITAIN [1]

Le premier fascicule des *Eléments de Philosophie* de M. J. Maritain est paru chez Téqui. (Il sera suivi de six autres, qui formeront deux volumes). Ce n'est pas une banalité pour ce livre de dire qu'il était impatiemment attendu. Beaucoup des amis ou des simples curieux de la philosophie l'avaient retenu d'avance. Pour ceux qui ne l'ont pas encore en mains, disons ce qu'il apporte.

C'est la première partie d'un « Manuel ». A ce titre il s'adresse d'abord aux élèves; il est d'œuvre pédagogique. Il est né du vœu formulé par beaucoup — voire par des professeurs de l'Université — que les principes du Thomisme et ses conclusions essentielles soient mis à la portée des jeunes intelligences qui se forment dans nos classes de philosophie; cela dans un manuel français, très au courant des doctrines modernes. Après les ordres formels et si souvent répétés de Léon XIII, renouvelés par Pie X et S. S. Benoît XV, tous les éducateurs catholiques devaient avoir ce désir. Quant aux professeurs qui se sont convaincus, par leurs études personnelles, de la vérité du Thomisme, il y a pour eux à l'enseigner une « question de conscience ». Sans un manuel la chose était difficile, je le sais par expérience. Voilà le but. L'œuvre de M. Maritain l'a-t-elle atteint? Ce premier fascicule comporte deux cents pages d'*Introduction générale à la Philosophie*. Avant la publication, des gens bien renseignés s'étaient récriés. Deux cents pages d'Introduction ! Et l'on parle d'un manuel. M. Maritain laissa dire et continua son œuvre. Aujourd'hui que tous peuvent la juger, disons qu'il faut l'en louer. Et disons pourquoi. Quel est le professeur de Philosophie qui ne s'est pas aperçu du désarroi où se

(1) J. Maritain : *Eléments de philosophie :* « Introduction générale à la philosophie », 214 pages. Téqui, éditeur, Paris; 8 fr., franco.

trouvent ses élèves sortant de Rhétorique pour entrer dans ce plan de la pensée philosophique, aux perspectives duquel leurs yeux ne sont pas faits. A part quelques sujets spécialement doués, ils ignorent où on les mène; l'importance des problèmes leur échappe totalement. Comment n'en serait-il pas ainsi? On a gémi là-dessus, comme sur un mal nécessaire. J'ai souvenance d'un vieux maître, qui, à la fin de notre année de philosophie du collège, nous disait : « Vous pouvez maintenant commencer à faire de la philosophie. » Hélas, à part deux, tous ses élèves en avaient fini pour la vie. M. Maritain n'a pas accepté comme nécessaire cette situation du professeur de philosophie. Il a pensé qu'il fallait d'abord, en quelques semaines, habituer les élèves à l'atmosphère philosophique; cela par une rapide initiation historique. Et aussi, comme l'on ferait préparer, par quelque étude des cartes, surtout par des lectures bien choisies et attrayantes, par de belles photographies des monuments, un voyage dont on attend une influence formatrice sur l'âme de l'enfant, M. Maritain développe clairement, sous les yeux des élèves, le plan des problèmes philosophiques; il leur signale, ici et là, les points de vue où ils reviendront plus tard, la curiosité en éveil, prêts à goûter les vues d'ensemble ou les aperçus. Voilà, croyons-nous, de la vraie *pédagogie*. Toutefois j'entends bien qu'on murmure: Cette initiation, combien de temps va-t-elle prendre ? M. Maritain a répondu exactement. Mettant en exercice les bons procédés de technique pédagogique, il a fait son plan *pour* l'année scolaire. Il l'indique en détail au professeur dans un appendice pratique. 21 leçons, donc environ trois semaines selon notre horaire de la classe de Philosophie, doivent être consacrés à cette « Introduction générale ». Et le livre est si bien constitué; les caractères indiquent si nettement ce qui est objet d'étude ou matière à lecture utile; les manchettes, les tableaux font l'ouvrage si clair, que l'on se rend compte, à première vue, de la parfaite possibilité du résultat. Beaucoup de professeurs estimeront sans doute un mois d'octobre utilement employé à faire de leurs élèves des marcheurs exercés, intéressés surtout, pour le rapide voyage qu'ils doivent accomplir en huit mois dans le domaine de la philosophie.

Et pour ceux qui ne sont plus depuis longtemps des élèves; pour ceux qui sont blasés parfois de trop de vues décevantes et qui demandent une rapide initiation au Thomisme, où l'Eglise leur dit que se trouve la paix de la raison, qu'ils nous per-

mettent de leur signaler ce livre comme un trésor. En se faisant professeur M. Maritain n'a pu cesser d'être profond penseur. Je signale en particulier ces tableaux lumineux où, sur tous les problèmes, la position du Thomisme, intermédiaire éminent entre les erreurs contraires, est si nettement précisée.

Enfin les familiers de la Philosophie de saint Thomas seront heureux d'en retrouver, dans cette « Introduction générale » un tableau d'ensemble net et bien construit. Ils iront volontiers y chercher les définitions précises des termes philosophiques, données en bon français.

Pour louer la valeur philosophique du livre, il nous suffira de dire qu'il est conçu et écrit, selon l'esprit réaliste et lumineux de saint Thomas d'Aquin. Souhaitons pour cela qu'il ait un large rôle dans la formation des intelligences.

DANIEL LALLEMENT.

COMPTES RENDUS

Pierre Bovet. *L'Instinct combatif* « Psychologie-Education ». Un vol. de la *Collection d'actualités pédagogiques,* publiée sous les auspices de l'Institut J.-J. Rousseau de Genève, FISCHBACHER, Paris, 1917.

Voici l'une des contributions les plus importantes de ces dernières années à la psychologie de l'enfant et à la pédagogie. Ce livre, issu d'un cours inspiré par la guerre, contient une analyse de l'instinct combatif de l'enfant basée sur de multiples récits de batailles écrites par des écoliers, puis une étude sur la manière dont l'instinct combatif évolue et s'altère sous la pression des nécessités sociales, enfin quelques réflexions sur les conclusions pratiques que les éducateurs peuvent tirer de cet ensemble de faits. L'auteur ne dissimule pas ses imperfections et ses lacunes ; mais il a le mérite d'avoir abordé un sujet neuf et de l'avoir traité d'une façon suggestive.

Nous laisserons de côté la 3e partie de l'ouvrage, celle qui traite de l'instinct combatif dans ses rapports avec l'éducation (éducation militaire, éducation morale et éducation pacifiste) ; nous ne dirons qu'un mot de la seconde qui étudie l'évolution de l'instinct combatif, et nous insisterons un peu sur la partie descriptive de ce travail, en glanant çà et là quelques remarques particulièrement intéressantes.

Etudiant le combat singulier chez les enfants, M. Boret y distingue cinq phases successives : 1° la *provocation verbale ;* 2° les *premières voies de fait* (jets de pierres, coups de bâton, coups de pied ou de poing) ; 3° le *corps-à-corps* proprement dit ; 4° la *colère* qui pousse parfois l'enfant à gifler et à mordre ; 5° le *temps de répit* pendant lequel chacun des deux adversaires juge s'il doit abandonner la lutte ou la reprendre. L'auteur remarque que cet ordre reproduit à rebours celui de l'apparition de ces tendances chez l'individu : les premières armes dont l'enfant fasse usage sont ses ongles et ses dents ; puis, avant de savoir bien jouer des poings, il donne des coups

de pied ; plus tard vient le bâton qui étend l'action de son bras, plus tard encore la pierre (les armes de jet seraient, paraît-il, propres à l'homme) ; enfin les coups de langue. Or, on constate que chacune des phases successives de nos batailles d'écoliers représente par rapport à la précédente une régression. Pour que ce parallélisme fût rigoureux, il faudrait mettre à part la colère, qui est la manifestation de l'instinct de conservation sous sa forme offensive et qui intervient tantôt au début, tantôt au cours de la lutte. Sur la colère, M. Bovet aurait pu utiliser l'étude de Ribot dans sa *Psychologie des sentiments;* il aurait été amené à remanier tout son travail. Mais poursuivons notre analyse.

Recherchant les causes des batailles d'enfants, M. Bovet distingue trois catégories de luttes : *luttes d'hostilité, luttes de jeu* et *luttes de possession,* qu'il ramène finalement à deux : les vraies *luttes de possession,* nées du désir de s'approprier une chose qu'on convoite, et les *luttes de jeu* englobant celles qui dérivent de la taquinerie et conséquemment les luttes d'hostilité, car les enfants se taquinent surtout pour en venir aux mains. L'auteur conclut sur ce point : « La grande majorité des enfants de neuf à douze ans recherchent la bataille en elle-même pour le plaisir qu'elle leur procure ; en d'autres termes : se battre est pour eux *un jeu.* » A mon avis, les luttes d'hostilité sont irréductibles aux luttes de jeu ; on les rencontre notamment entre deux frères, ou entre deux écoliers de race différente. Mais la première place appartient aux luttes de jeu. Nous sommes ainsi amenés à considérer le jeu en lui-même.

Après Groos et Claparède, M. Bovet identifie jeu et instinct (ce rapprochement n'éclaire ni le jeu ni l'instinct). Il veut à toute force faire de « l'instinct combatif » chez l'enfant un véritable instinct. Mais il faut alors donner au mot instinct un sens beaucoup trop général et trop vague. Les naturalistes s'entendent parfaitement sur la définition de l'instinct. M. Bovet cite une définition de Claparède qui est à peu près identique à celle de Romanes, mais peut-être trop psychique, et à laquelle je préfère celle de H. Piéron (dans les *Problèmes actuels de l'Instinct : Revue philosophique* d'octobre 1908). Mais, même en s'en tenant à la définition de Claparède, on ne saurait regarder « l'instinct combatif » comme un véritable instinct. J'emploierais plutôt le terme de *tendance,* tendance fondamentale en vérité puisque les notions de vie et de lutte sont étroitement associées : la vie étant une lutte, l'enfant se prépare à la vie par la

lutte. Les « jeux certaminaux » de l'enfant seraient l'apprentissage même de la vie.

Cette théorie du jeu comme *préexercice* a été formulée par Groos et défendue par Claparède, mais Stanley Hall a proposé une autre théorie : la théorie *atavique* : il considère le jeu comme une survivance liée à un état social antérieur dans lequel il avait son utilité. Enfin, Carr a inventé la théorie *cathartique* du jeu, d'après laquelle le jeu aurait pour but d'éliminer de l'individu certaines impulsions socialement nuisibles ; c'est l'équivalent de la théorie aristotélicienne sur la « purgation » des passions par le théâtre. Ces trois théories ne sont pas aussi opposées qu'on pourrait le croire au premier abord, et chacune d'elles aide à comprendre les jeux certaminaux. Mais la plus significative et la plus positive, nous semble-t-il, est celle de Groos-Claparède. Les deux autres sont liées à la théorie de la récapitulation ou « loi biogénétique », d'après laquelle l'ontogenèse produirait en abrégé la phylogenèse, loi que M. Bovet paraît admettre, et contre laquelle certains naturalistes, entre autres Vialleton, ont dirigé des objections à peu près décisives.

Les jeux certaminaux de l'enfant ressemblent singulièrement à ceux de l'animal. Ce sont, comme eux, « des exercices sans utilité immédiate qui le préparent aux tâches qu'il aura à remplir à l'âge adulte ». Mais il faut distinguer les jeux de lutte, qui sont à peu près universels, des jeux de chasse, qui sont propres à certaines espèces (les carnivores). Or, les jeux de lutte sont étroitement associés à l'instinct de reproduction. Les jeux combattifs seraient dans leur principe, suivant Schaeffer, des jeux d'accouplement, mais bien plutôt, suivant Groos, des « préexercices instinctifs des combats ou luttes de cour ». M. Bovet insiste beaucoup sur cette thèse inattendue et, selon lui, capitale de l'étroite parenté qui existerait entre l'instinct sexuel et la tendance certaminale. Il entre à ce sujet dans des détails curieux et assez probants que nous n'avons pas à reproduire ici (V. surtout le chapitre sur *la cruauté*), en utilisant les travaux de Freud et de son disciple Adler, insuffisamment connus chez nous. Cette hypothèse explique notamment la différence qui existe entre les jeux combatifs des garçons et ceux des filles, ainsi que « l'instinct de spectateurs », si développé chez les écoliers. Je ne la crois pas cependant exhaustive, car elle ne saurait expliquer les luttes d'hostilité, ni la plupart des luttes de possession.

Forme dérivée de l'instinct combatif, l'esprit de taquinerie garde comme lui des relations étroites avec la courtisation : « La taquinerie est un moyen qu'a l'individu, soit d'affirmer sa puissance *sur l'autre sexe,* soit de signaler *aux yeux de l'autre sexe* ses mérites et sa force. » Originairement provocation à la lutte, la taquinerie en vient à se substituer peu à peu à la lutte; mais cette transformation s'est accomplie plus lentement dans le sexe masculin. De son analyse de la taquinerie, qui est à lire en entier, l'auteur tire une précieuse conclusion pédagogique que nous notons en passant : si un enfant dépasse les bornes supportables de la taquinerie, faites-lui faire des exercices physiques, donnez-lui de toutes façons l'occasion de s'ébattre et de se mouvoir.

Du chapitre consacré à la cruauté, retenons seulement l'explication suivante des *brimades* ou taquineries collectives pratiquées à l'égard des nouveaux venus : « Leur fonction sociale est claire : ces brimades, dont le type achevé est constitué par les cérémonies d'initiation des primitifs, assurent l'homogénéité sociale. » C'est une extension remarquable de la théorie du *Rire* de Bergson.

Il nous resterait à parler de l'évolution de l'instinct combatif et spécialement du processus de *sublimation,* ou dérivation d'un instinct aboutissant à des résultats d'une haute valeur morale, qui a été mis en lumière par l'école de Freud (V. le chapitre sur la *Sublimation*). Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous n'insisterons pas davantage sur les rapports de l'instinct combatif avec la religion, car le sujet mériterait une longue étude. (M. Bovet aurait pu utiliser sur ce point les remarques éparses dans les *Réflexions sur la violence* de M. Sorel, notamment le chapitre sur « la Moralité de la violence.) Son analyse, faite du point de vue protestant, appelle de sérieuses réserves, et n'est pas toujours exempte d'un certain charabia (V. la conclusion de la p. 174).

Quoi qu'il en soit, ce livre est d'une richesse dont les indications qui précèdent, ne donneront qu'une faible idée. Tous les éducateurs doivent le lire, et le compléter, car il doit susciter des recherches complémentaires. Il exige aussi des rectifications et des mises au point: ce que St Hall dit du jeune Américain ne s'applique pas nécessairement au jeune Français; et l'enquête consacrée à l'influence de la guerre sur les enfants, doit être élargie : personnellement, j'ai constaté plutôt une baisse de la discipline scolaire durant la guerre. Si M. Bovet

est amené à publier une deuxième édition de son livre, il serait à souhaiter qu'il en dispersât moins la matière et qu'il fît effort pour le composer et le centrer plus vigoureusement. En outre, on souhaiterait une documentation plus impartiale: bien renseigné sur les productions de langue allemande ou anglaise, voire italienne, M. Bovet ne semble connaître parmi les psychologues français, que les auteurs suisses: Ribot n'est cité qu'une fois *d'après* Groos! Nos amis les Suisses remplissent une fonction très utile en servant d'intermédiaires scientifiques entre Allemands et Français; ils pourraient aussi propager davantage les idées françaises : leurs propres travaux y gagneraient en solidité et en clarté.

F. Mentré.

Maurice Bedot. *Essai sur l'évolution du règne animal et la formation de la société.* Un vol. in-16, 177 pages, Alcan, Paris, 1918.

Pour M. Bedot, l'évolution n'est pas une hypothèse, une théorie que l'on peut admettre ou non: c'est « un fait réel, dont la science doit tenir compte en toute occasion. » Cette déclaration de principe a pour corollaire une autre assertion plus grave encore : « Il est *évident,* dit-il, que la religion est une œuvre de pure imagination, mais cela ne l'empêche pas d'avoir été utile à la société, au début, en lui fournissant, pour l'établissement de la morale, un appui qu'elle ne pouvait pas, à ce moment, trouver dans la science... C'est à la science qu'incombe, aujourd'hui, le devoir de remplacer la religion, en fournissant une base solide sur laquelle la morale puisse s'appuyer. » Je conseille à M. Bedot de lire dans les *Dernières Pensées* d'H. Poincaré, un savant dont il ne récusera pas l'autorité, le chapitre intitulé: *la morale et la science.* Il se convaincra peut-être que sa pensée représente un stade de l'évolution humaine maintenant dépassé. M. Bedot est logique avec lui-même quand il déclare que « l'humanité actuelle ne représente pas le type définitif de la société. » Cela veut dire probablement que l'homme n'est pas le dernier mot de l'évolution. Il est en effet conforme à l'évolutionnisme d'attendre l'apparition du surhomme: l'évolutionnisme sera *prouvé* le jour où le surhomme aura surgi de l'humanité, à titre d'espèce distincte. Jusque-là, il est plus sage de considérer l'évolutionnisme

comme une hypothèse directrice, extrêmement précieuse pour le classement et l'interprétation des faits biologiques.

Ces réserves faites, et nous en aurions encore d'autres à formuler sur le dernier chapitre où M. Bedot explore un domaine qui ne lui est pas familier, reconnaissons que l'auteur est un esprit distingué et ingénieux sur le terrain de la zoologie. Son mince volume abonde en aperçus intéressants sur l'évolution du règne animal, et renferme des indications qu'on chercherait en vain dans de gros traités scientifiques ou dans l'*Evolution créatrice* de Bergson. Il montre comment l'architectonique des animaux dépend du milieu dans lequel ils vivent, et analyse les différences qui existent à cet égard entre le milieu aquatique et le milieu terrestre. La matière vivante, dit-il, a pris naissance dans l'eau et y a formé des organismes de types divers. La faune marine primitive était incapable de quitter son milieu; l'établissement des animaux sur la terre a exigé certains traits d'organisation qui n'ont apparu qu'à la suite d'une longue évolution (symétrie bilatérale, structure osseuse, développement des organes de la locomotion et de la vue). Le changement de milieu n'a exercé qu'une très faible action sur l'évolution des Vers et des Mollusques, tandis qu'il a entraîné les Arthropodes et les Vertébrés dans une voie qui a abouti à l'apparition de types parfaitement adaptés à la vie terrestre. Chez les Vertébrés seuls, l'évolution fut continue dans le sens d'une adaptation toujours plus parfaite à la vie terrestre, car l'adaptation au vol ne semble pas avoir été une voie heureuse de l'évolution. Les Mammifères ont dépassé tous leurs concurrents, grâce à la température invariable de leur sang, à leur reproduction vivipare et sans métamorphoses, aux dimensions de leur corps et à la durée de leur existence. L'évolution résulte des réactions de l'organisme contre les variations du milieu. L'influence du milieu et la lutte pour l'existence (entendue dans un sens large) en sont les facteurs principaux, mais non pas exclusifs. Au début, les facteurs externes ont seuls joué un rôle important; plus tard, les tendances individuelles (y compris les caprices des individus), les instincts accompagnés d'actes de discernement, enfin l'intelligence (dont le développement est lié au degré de perfection des organes des sens et de leur position par rapport au milieu), sont venus prêter leur concours aux anciens facteurs et donner une impulsion nouvelle à l'évolution organique. Sur les origines de la société et sur les différents

types de sociétés, le livre de M. Bedot contient aussi des remarques assez neuves, qui complètent les vues empruntées aux ouvrages classiques de Milne-Edwards, d'Ed. Perrier et d'A. Espinas. Bref, ce petit livre est substantiel, et mérite d'attirer l'attention des naturalistes, ainsi que des philosophes initiés à la biologie. Le dernier chapitre, dont nous avons souligné la fantaisie, est un document significatif sur l'état d'âme de certains naturalistes contemporains : l'esprit de Le Dantec n'est pas mort.

F. MENTRÉ.

Georges Sorel : *Réflexions sur la violence*, 4e édition, avec Plaidoyer pour Lénine. MARCEL RIVIÈRE, Paris, 1919.

Quand on relit les *Réflexions sur la violence* de G. Sorel, dont la quatrième édition vient de paraître, on constate que non seulement elles n'ont pas vieilli, mais qu'elles empruntent aux événements actuels un renouveau d'intérêt. Le syndicalisme révolutionnaire est peut-être le phénomène social le plus caractéristique de notre époque : il importe à tous ceux qui réfléchissent de le comprendre, et il n'est pas de tâche plus urgente pour le philosophe que de faciliter la compréhension des hommes et des choses qui nous entourent. Nul n'est mieux qualifié que M. G. Sorel pour nous guider à travers les événements contemporains : sa philosophie de l'histoire, qui se fait (l'expression n'est pas outrée), peut choquer nos habitudes d'esprit, mais elle nous force à reviser nos opinions. D'ailleurs, elle contient sur la morale et la religion des remarques d'une haute valeur, et sur les catholiques des jugements propres à servir de tonifiants. Certes, je ne conseillerais pas à tous la lecture de ce livre qui est d'une lecture assez ardue et d'une assimilation difficile. Mais, celui qui n'a pas peur des mots sera amplement récompensé de sa peine. L'*Introduction* contient quelques pages de premier ordre sur la méthode de travail de l'auteur.

F. MENTRÉ.

Th. Ruyssen, professeur à l'Université de Bordeaux. *De la guerre au droit.* Un vol. in-8, XII-304 pages, ALCAN, Paris, 1920.

M. Th. Ruyssen, pacifiste notoire, et directeur de la revue « La Paix par le Droit », a fait paraître, après la signature de la paix,

une série de chapitres écrits et publiés pour la plupart au cours de la guerre, avec quelques autres, inédits. Ne cherchons pas dans ce recueil, dont le mode de composition explique certaines redites, d'autre lien que l'unité du sujet, et d'une pensée constamment fidèle au dogme pacifiste. Nombre de pages, au reste, ont autant rapport aux contingences politiques qu'aux problèmes éternels de la philosophie.

Le premier chapitre : « Guerres d'hier et d'aujourd'hui », nous rappelle les caractéristiques de la guerre récente, qui arma en deux camps l'humanité presque entière, et divisa les neutres eux-mêmes; guerre qui, si elle fut moins longue que d'autres, fut sans répit, sans quartiers d'hiver; « guerre intégrale et absolue », qui mobilisa non seulement les combattants, mais toutes les forces des nations les unes contre les autres, et jusqu'aux énergies intellectuelles et morales.

Or, ajoute çà et là M. Ruyssen au cours de ses chapitres, la guerre est immorale : « guerre et droit se limitent réciproquement; la guerre est maîtresse où le droit fait défaut ». (p. 148). Et quoiqu'il reconnaisse avec Pascal que « la justice sans la force est impuissante », il rapprocherait volontiers la guerre du crime, et le criminel du guerrier. Et sans doute il a bien raison lorsqu'il flagelle les conceptions des Nietchze, Hegel, Clausewitz, proclamant qu' « on ne peut introduire dans la philosophie de la guerre un principe de modération sans commettre une absurdité ». Et toute guerre, déjà mauvaise en soi, est encore, dans l'ordre économique, un mal sans compensation, car « tout le monde y perd, vainqueurs et vaincus; il y a seulement des degrés dans la ruine et dans l'épuisement. » (p. 34). D'aucuns objecteraient que l'on ne voit pas trop que les Etats-Unis, ni même l'Angleterre, y aient tant perdu!

L'auteur, recherchant les causes de la guerre européenne, croit devoir noter en premier lieu les influences monarchiques; et, tout à côté, « celle des milieux militaires, qui sont les inspirateurs du pouvoir personnel, plus souvent encore qu'ils n'en sont les serviteurs »; (p. 63), certaines questions de nationalités; l'appétit de jouissance; l'ambition, des Germains surtout, d'autres belligérants aussi, c'est-à-dire « une demi-douzaine d'impérialismes administrant le monde au nom de l'Evangile de la force, et n'admettant entre eux, en cas de conflit, d'autre arbitrage que la décision des armes. » (p. 101).

La guerre est-elle fatale? — C'est le titre du ch. V et avant-

dernier. — Non, répond l'auteur: « Il n'y a d'irrévocable que le destin que nous nous faisons à nous-mêmes. » Cette pensée d'Edgar Quinet, inscrite à la première page du livre, est ici vigoureusement, et avec raison, mise en relief. La guerre est voulue, préméditée; et il s'insurge contre le déterminisme de ceux qui « se contentent de cette raison générale qu'il y a toujours eu des guerres, et que l'avenir ne saurait être qu'à l'image du passé; » (p. 221); qui en appellent à la loi darwinienne de la sélection naturelle : « les incidents ne sont que les circonstances qui précipitent l'heure des décisions, et c'est, en définitive, dans les volontés qu'il faut chercher la cause des guerres. » (p. 229). La conclusion sera facilement admise : « pas plus au point de vue biologique qu'au point de vue social, la guerre n'apparaît soustraite à l'empire des volontés. » (p. 257).

Pour prévenir le retour du fléau, l'auteur a toute confiance dans la démocratie et la Société des Nations. « La démocratie est le régime du droit, de ce droit dont la guerre est la négation. Entre guerre et démocratie, il y a plus qu'opposition d'intérêts, il y a incompatibilité d'essences. » p. 57). Si, en 1907, les nations civilisées avaient constitué entre elles une Société des Nations, à cette ligue « les Empires centraux n'auraient certainement jamais déclaré la guerre. » (p. 99). Aussi, salue-t-il d'enthousiasme les pacifistes, et à leur tête Wilson, qui est manifestement son grand homme, « cet homme d'Etat affrontant la réalité, — et quelle réalité! — une charte philosophique à la main; » (p. 136) qui « a vengé avec éclat les pacifistes d'Europe des railleries dont une presse ignorante ou partiale n'a cessé de les harceler. » (p. 278). Sans doute, quelques-unes de ces louanges lui paraîtraient aujourd'hui caduques; et ce Pacte de la Société des Nations qui pour lui « est la partie la plus solide du Traité de Paix de Versailles, » (p. XI), d'autres jugeront qu'il prétend plutôt courber sous un droit qui n'existe pas un monde qui existe.

Mais les événements ne semblent pas devoir modifier la thèse de M. Ruyssen; et quoiqu'il note avec mélancolie que la discorde règne au camp même des pacifistes, il n'importe : « le pacifisme était hier... la foi de quelques centaines de croyants : le voici devenu la grande espérance de l'humanité meurtrie; » (p. 282) que les pacifistes intensifient leur propagande !

L'on remarquera encore d'autres vues contestables, des faits historiques sollicités comme quand il s'efforce de montrer « que

les démocraties modernes ont été plus pacifiques que les monarchies. » Mais enfin, M. Ruyssen est un esprit généreux, et il travaille de la façon qu'il croit la meilleure à la paix du monde, ce qui est un noble but. F. MONNIER.

R. P. Thomas Pègues, O. P. *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin.* Tome IX : « La Loi et la Grâce », gr. in-8, 766 pages; tome X : « La Foi, l'Espérance et la Charité », in-8, 900 pages; tome XI : « La Religion et les autres vertus annexes de la Justice », in-8, 786 pages. — *La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles.* Un vol. in-12, XL-574 pages, 4e édit., Ed. PRIVAT, Toulouse; P. TÉQUI, Paris.

La *Revue de Philosophie* a signalé dans son numéro d'avril 1914, le tome VIII du Commentaire littéral. Depuis lors, le R. P. Pègues a travaillé sans relâche; quatre nouveaux tomes ont paru pendant la guerre. Il convient de féliciter la librairie Ed. Privat d'avoir surmonté les difficultés et d'avoir continué à nous donner des éditions excellentes.

Ces volumes se recommandent par les mêmes qualités que les précédents; ils rendent accessibles aux esprits cultivés la Somme de saint Thomas. L'auteur reste fidèle à sa méthode; il estime que, dans le passé, on a trop sacrifié aux contingences de la controverse, et il s'attache au seul texte du Docteur Angélique. Lire exactement les articles de la Somme, expliquer et commenter saint Thomas par lui-même, voilà son programme; et ce programme, il l'a parfaitement rempli.

Le tome IX achève la première section de la deuxième partie (1a 2ae). C'est là que l'on trouvera magistralement exposés, dans les questions sur la loi éternelle et la loi naturelle, quelques-uns des problèmes fondamentaux de la morale.

Les tomes X, XI et XII nous donnent plus de la moitié de la 2a 2ae : la fin de cette seconde partie est réservée aux tomes XIII et XIV qui ne tarderont pas à paraître. Ces volumes sont très riches en enseignements philosophiques. Il est impossible de se faire une idée complète de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas, si l'on n'a pas médité les questions qui se rapportent à la foi ainsi qu'aux dons d'intelligence, de science et de sagesse. Les traités de l'espérance et de la charité contiennent des vues profondes sur la nature intime de la volonté et sur son acte principal, l'amour.

Les tomes XI et XII nous présentent une des parties les plus originales et aussi les moins connues de la Somme. Le génie de saint Thomas s'y révèle comme le plus complet que l'on puisse admirer. L'analyse la plus fine et la plus pénétrante, l'observation la plus minutieuse des détails s'y unissent harmonieusement à un puissant esprit de synthèse qui ordonne tout à la lumière des principes. La classification scientifique des vertus et des vices donnée par saint Thomas est d'une rigueur que l'on n'a point dépassée. On ne peut que recommander aux philosophes la lecture de ces volumes; le psychologue, le moraliste et le métaphysicien trouveront à y glaner abondamment.

A raison même de son étendue, le Commentaire littéral ne peut atteindre qu'un public restreint. Le R. P. Pègues a eu l'heureuse pensée de mettre la Somme théologique à la portée de tous les fidèles instruits dans un volume facilement maniable; il a composé sous forme de catéchisme, par demandes et réponses, en suivant l'ordre même des questions, un résumé clair, vivant et fidèle de la Somme de saint Thomas. C'est une vue synthétique qui réjouit l'esprit et permet de saisir du premier coup le plan et les proportions de l'œuvre du maître. Le R. P. Pègues a pensé avec raison qu'il ne convenait pas de diminuer la partie morale; il lui a gardé toute la place que saint Thomas lui accordait.

Dès son apparition, le catéchisme de la Somme a obtenu un grand succès; il répondait vraiment à un besoin. Trois éditions ont déjà été épuisées. Le Souverain Pontife, Benoît XV, a adressé à l'auteur une lettre autographe pour le féliciter d'avoir ouvert la sagesse du Docteur Angélique à tous ceux qui cultivent les études religieuses et « d'avoir approprié les richesses de ce grand génie à l'usage des moins instruits. » Pour accomplir avec succès cette œuvre de vulgarisation, il fallait, suivant la remarque du Souverain Pontife, la connaissance approfondie de saint Thomas et la grande science de la doctrine Thomiste que possède le R. P. Pègues.

J. R.

Aristotelès. — *Meteorologicorum libri quattuor : recensuit, indicem verborum addidit* F.-H. Fobes. Un vol. in-8. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1919.

La préface nous expose la méthode de travail suivie par l'auteur pour préparer cette édition critique des *Météores*. Il énu-

mère les manuscrits, donne leur filiation, indique les raisons de ses préférences, note soigneusement sur quels points il se sépare de Bekker, et termine par un index assez complet des mots employés dans l'ouvrage. Cette publication rendra service aux historiens de la philosophie grecque et aux amateurs d'aristotélisme en particulier.

Dr Hélan Jaworski et **René d'Abadie.** — *L'intériorisation.* Tome premier d'une série intitulée : *Un pas dans l'essence des choses, philosophie vérifiable.* I « Le Plan biologique ». Un vol. in-12. Maloine, Paris, 1917.

On prétend fonder toute une philosophie sur quelques lois simples de biologie. Par exemple, de cette loi : l'ontogenèse, et que les auteurs paraissent admettre comme certaine, même comme nécessaire. On peut tirer une conclusion « insoupçonnée » : la phylogenèse ne serait elle-même qu'une vaste période embryonnaire, une ontogenèse en grand (p. 10). La Nature, gigantesque organisme, envelopperait dans son unité comme autant d'organes les individualités apparentes. L'ouvrage entier s'efforce de mettre au point cette idée. Il traite successivement de la cellule, de la signification des protozoaires, des fonctions, de la reproduction, de la formation des organismes, de l'individu et de la mort, de la colonie, de la métamérie. Il a pour titre : *l'Intériorisation,* parce que sans doute il s'applique de préférence à l'étude de ce mouvement vital qui tend à incorporer le milieu dans l'être vivant, le courant contraire *d'entériorisation* tendant à lancer dans l'espace une partie de l'être ou l'être lui-même.

Alfred de Chabannes. — *Entretiens français.* Un vol. in-12. Alcan, Paris, 1919.

Sous forme de dialogue, l'auteur met en scène les représentants de trois courants d'idées qu'il appelle *extrêmes* : l'un est un monarchiste de l'école de Joseph de Maistre, l'autre un socialiste marxiste; le troisième, qui porte le nom de Sérénus, pourrait être étiqueté libéral. Il prône le libre échange et se défie de l'Etat. L'individualisme, à ses yeux, est à la base de la démocratie.

Le livre était composé avant la guerre. Il reçoit un appendice en 1919. Les philosophes pourront lire spécialement la cinquième soirée : *Question métaphysique.*

RECENSION DES REVUES

Scientia *(Mars 1920)*

H. Shapley. — *Les amas d'étoiles et la structure de l'univers.* Quatrième partie : « *La galaxie secondaire et le groupe stellaire local* ». — Un observateur, placé au onzième de la distance qui sépare la terre de l'amas d'Hercule, c'est-à-dire à 3.300 années-lumière, verrait le système galactique comme une nuée stellaire, remplissant complètement une moitié de son ciel. Notre domaine solaire lui apparaîtrait, parmi des millions d'étoiles disséminées et des centaines de groupes ouverts, à l'instar d'une sous-organisation limitée. L'auteur étudie l'amas d'étoiles du type spectral B qui semble donner « une image squelette de la voie lactée ». Il montre que le plan principal de l'amas stellaire, formé par les étoiles du domaine solaire, ne coïncide pas avec le plan fondamental du système galactique. L'inclinaison serait de dix à douze degrés, inclinaison peut-être temporaire et fortuite.

Du fait que nous sommes situés non loin du plan central de l'amas, les étoiles de cet amas nous paraissent constituer à la surface du ciel une voie lactée *secondaire.* La galaxie secondaire traverse la voie lactée en deux points dont l'un se trouve dans l'hémisphère austral et l'autre non loin du lieu où les deux cercles s'approchent le plus du pôle céleste boréal.

La forme aplatie de l'amas local porte à croire à un mouvement interne de ses éléments analogue à la rotation. Il est infiniment probable que l'amas est animé aussi d'un mouvement d'ensemble par rapport au champ galactique qui l'entoure et se mêle à lui.

W.-D. Halliburton. — *Les Vitamines.* — Nous ne pourrions vivre longtemps si l'on nous alimentait exclusivement avec des substances préparées en laboratoire, ces substances répondraient-elles par leur diversité à la variété des aliments naturels. C'est qu'il leur manquerait un appoint mystérieux que seule la nature peut donner. Cet appoint, on l'a baptisé du joli nom de *vitamines.* On n'a pas réussi jusqu'à présent à établir la structure chimique des vitamines. On sait toutefois qu'elles sont nombreuses et toutes d'origine végétale. Trois ont fait l'objet d'études particulières. L'une est contenue dans les graines des

céréales. Lorsque la mouture est poussée à un haut degré, cette portion du grain est éliminée; c'est pourquoi le riz poli ou la farine de blé superfine ont une valeur inférieure au point de vue alimentaire. Le béri-béri serait dû à l'usage du riz poli. Cette première vitamine s'appelle, d'après la nomenclature américaine, « B soluble dans l'eau ».

La deuxième vitamine se trouve dans la plupart des graisses animales, à l'exception du lard. C'est pourtant un produit végétal, car les animaux l'empruntent aux parties vertes des plantes. Le rachitisme dériverait de l'insuffisance de cette vitamine, dite « A soluble dans la graisse ».

La troisième vitamine, « C soluble dans l'eau », est le principe antiscorbutique qu'on découvre dans le jus de fruits et dans la plupart des végétaux comestibles.

La carie dentaire aurait pour cause un apport insuffisant de vitamine, la pellagre aussi. Les voies sont ouvertes à la recherche.

V. Giuffrida-Ruggeri. — *Les migrations humaines les plus anciennes.* — Les races humaines sont originaires de l'Asie centrale; les plus anciennes migrations aboutissent aux régions australes; les autres vagues successives restent moins éloignées du point de départ et les plus récentes sont les plus voisines de celui-ci.

F. V. N. Beichmann. — *Le Pacte de la Société des Nations dans le Traité de Paix de Versailles.*

(Avril 1920)

F. W. Very. — *La dissipation de la substance stellaire.* — L'auteur attribue la production de la plus grande partie de la chaleur solaire à des phénomènes de désintégration atomique. La destruction des atomes entraîne évidemment une réduction de la masse totale. Mais les atomes se reconstituent dans les profondeurs de l'espace, aux dépens de l'énergie *dissipée.*

B.-L. Vanzetti. — *Les équilibres physico-chimiques et la règle des phases.* — Exposé succinct, mais fort clair, de cette importante question de chimie physique.

L. Matruchot. — *L'alternance des générations et son importance biologique.* Première partie: « L'alternance des générations, loi générale du développement des êtres vivants ». —

L'auteur montre la généralité de la loi, d'après laquelle le développement d'un être vivant forme un cycle à deux tronçons: le sporophyte et le gamétophyte, caractérisés par le nombre de chromosomes des cellules.

H. Cahn. — *Les perspectives du capitalisme.*

L. Léger. — *Le substratum slave de l'Allemagne.*

(Mai 1920)

M. La Rosa. — *La théorie électronique des métaux.* — On nous présente l'élégante synthèse de la théorie électronique sans nous en dissimuler les lacunes et les échecs momentanés. Il n'a pas été possible jusqu'à présent de rendre compte d'un certain aspect du phénomène de Hall. L'auteur propose, pour expliquer le paramagnétisme, autre pierre d'achoppement de la théorie, l'hypothèse des *complexes magnétiques.*

L. Matruchot. — *L'alternance des générations et son importance biologique.* Deuxième partie: « L'alternance des générations chez les végétaux inférieurs. » — Chez les végétaux inférieurs, algues et champignons, se constate l'alternance des stades sporophyte et gamétophyte. Seulement, tandis que, pour la grande majorité des végétaux, gamétophyte et sporophyte sont, tout au moins pendant un certain temps, liés l'un à l'autre, formant un corps d'un seul tenant, il existe des algues marines et des champignons myxomycètes où les deux tronçons du développement constituent des organismes séparés. Ce dernier cas serait, selon toute vraisemblance, le mode primitif dont seraient dérivés ultérieurement les divers modes de développement des végétaux moyens et supérieurs. Enfin, l'étude de certains champignons ascomycètes ou basidiomycètes conduit à cette conclusion générale qu'au moment de la fécondation, il ne se fait qu'un simple rapprochement des bâtonnets chromatiques; c'est seulement à la méiose que se réalise le mélange intime des chromatines paternelle et maternelle.

L. Bianchi. — *La conscience.* — Dans cette étude de psychophysiologie, l'auteur suit l'évolution de la conscience depuis sa forme primaire qui se confond avec le psychisme jusqu'à son stade supérieur où elle résulte de la rencontre de la perception actuelle avec les perceptions confirmatives ou de contraste que fournit le mémoire. Cette conscience supérieure apparaît

avec les lobes frontaux. Le mouvement des idées et des simples images à travers le champ focal de la conscience est l'une des conditions de la vie mentale. Celle-ci repose sur l'inconscient, lequel « est comme les entrailles de la terre qui alimentent notre existence en or et en charbon. » Le moi est doué d'un pouvoir d'évocation et de sélection qui lui permet d'utiliser le subconscient pour ses constructions personnelles. Ce pouvoir évocateur est indissolublement lié au pouvoir inhibitif; « ce dernier représente dans le domaine psychique ce que la résistance représente dans le domaine physiologique. » « Le système nerveux n'est pas un réflecteur des agents extérieurs, mais il enregistre, conserve, reproduit les images des excitations extérieures et il les combine, et il est aussi un multiplicateur, un réservoir et un accumulateur d'énergies. » On nous apprend en dernier lieu, que dans la région antérieure du cerveau « se dresse le trône de la logique, qui tire de l'histoire ses matériaux, utilise les archives des connaissances et crible les émotions et les impulsions, lesquelles se trouvent jugées dans leurs effets, à la mesure de l'expérience individuelle et sociale. »

T. N. Carver. — *Le changement de balance parmi les facteurs économiques.*

E. Lattes. — *De quelques objections contre les parentés italiques de l'étrusque.*

Livres déposés au Bureau de la Revue

LECLERC DU SABLON. — *L'Unité de la science.* Un vol. in-12, 284 pages. Alcan, Paris, 1920.

R. LESPIAU. — *La molécule chimique.* Un vol. in-12, 286 pages. Alcan, Paris, 1920.

GUIDO DE RUGGIERO. — *La filosofia contemporanea.* Deux vol., 268 et 292 pages. Laterza, Paris, 1920.

JULES HURE. — *Le jardin de la pensée philosophique.* Un vol. in-12. Giard et Brière, Paris, 1920.

C.-A. RICHARDSON. — *Spiritual pluralism and recent philosophy.* Un vol. in-8, 335 pages. Cambridge University Press, 1919.

Le Gérant : M. Rivière.

IMPRIMERIE " L'UNION TYPOGRAPHIQUE ", VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (S.-ET-O.)

LA DOCTRINE SOCIALE
DE L'ÉGLISE [1]

Le catholicisme est une religion sociale. Sans doute, le salut qui constitue le but de l'action du catholicisme dans les âmes est individuel, mais les moyens indispensables pour arriver au salut sont des moyens sociaux. Au reste l'homme n'existe réellement qu'à l'état d'être social, il est par essence le ζῶον πολιτικὸν d'Aristote. Il ne faut donc pas s'étonner que l'Eglise, à la suite de son divin Fondateur, manifeste un constant souci de la vie sociale des chrétiens. Un long enseignement serait à peine suffisant pour dégager les grandes lignes de la doctrine sociale de l'Eglise. On se contentera ici d'en faire une rapide synthèse en classant les idées dominantes sous les quatre rubriques suivantes:

I. — L'Eglise, la Société et l'Autorité.
II. — L'Eglise et la Famille.
III. — L'Eglise et la Propriété.
IV. — L'Eglise et le Travail.

I

L'Eglise, la Société et l'Autorité

L'homme vit en société, si loin qu'on remonte dans l'histoire: société organisée avec un chef ou des chefs. Voilà un fait. L'Eglise ne peut manquer d'apporter de ce fait une explication et de le rattacher à une doctrine. A vrai dire, c'est elle qui, la première, a construit la théorie de la société politique humaine. Avant elle on s'en tenait au pragma-

(1) Résumé du cours professé par M. Chabrun à l'Institut catholique, en janvier-février 1920. (Cours de la *Revue de Philosophie*.)

tisme. Des philosophes avaient bien essayé des systèmes : Aristote avait parlé de l' « animal politique » ; mais ces systèmes étaient restés dans le domaine des vagues généralités ou, si leurs auteurs avaient donné des précisions, ce n'avait été que pour aboutir à des synthèses non pas de la société en soi mais des formes politiques qu'ils avaient sous les yeux.

Dès ses origines, l'Eglise éclaire le problème par un mot de saint Paul qui sera cité plus loin.

De cette base précise surgit une civilisation nouvelle. Le pourquoi est donné. Pendant des siècles on vivra sur l'idée chrétienne. Mais, parallèlement, les anciennes formules de l'antiquité qui essayaient d'expliquer le monde avant l'avènement du christianisme reprennent du crédit auprès des hommes qui veulent l'expliquer sans tenir compte de cet avènement. C'est ainsi que du XVIe au XVIIIe siècle, les philosophes élaborèrent, pour rendre compte du phénomène politique, la théorie du contrat social dont Rousseau et Kant donnèrent la formule définitive.

L'homme est bon, à condition qu'il soit isolé. Le rapprochement avec ses semblables l'oblige à devenir mauvais. Il lutte contre les autres hommes pour faire prévaloir ses droits car il n'existe que des droits individuels qui sont illimités. Cependant comme l'état de guerre perpétuelle est nuisible aux individus, les hommes ont passé entre eux un compromis. L'individu, abandonnant une notable partie de ses droits pour avoir la paix, s'est allié à d'autres individus et s'est entendu avec eux pour constituer l'Autorité. C'est le contrat social.

On réfute généralement cette théorie par l'argument fort simple que jamais historiquement le contrat social n'a été passé. En outre comment au cours des siècles n'y a-t-il jamais eu rupture de ce prétendu contrat? La société n'aurait fait que limiter les droits légitimes de l'individu. Elle est donc un mal: pourquoi n'a-t-on jamais entrepris une croisade contre elle?

En réalité, la théorie du contrat social n'est qu'une vision de l'esprit.

Dans les temps modernes, cette théorie a été considérée comme insuffisante et les philosophes ont été obligés de reconnaître que la société est autre chose que la résultante de volontés contractuelles. On en fait l'aboutissant d'une évolution. Primitivement les hommes vivent à l'état sauvage. C'est la nébuleuse encore inorganique. Puis, un homme plus fort que les autres arrive à dominer la masse. On lui obéit par intérêt ou par crainte. L'intérêt bien compris amène à l'idée de solidarité. Peu à peu le pouvoir s'élargit et passe des mains d'un seul aux mains de plusieurs, puis aux mains de tous.

Comme la précédente, cette théorie de l'évolution est une simple vue de l'esprit, mais qui cherche moins à créer un système qu'à donner une explication *à posteriori* de phénomènes historiques. Le point de départ donné à l'évolution créatrice de la société est d'ailleurs absurde. Comment supposer qu'un seul homme ait pu, par lui-même, être assez fort pour dompter la multitude? Comment expliquer que dans toutes les peuplades humaines un pareil homme se soit toujours trouvé à point nommé? Ce n'est pas sur un appareil scientifique naïvement échafaudé à l'aide de *totems* et autres fétiches du même genre que l'on arrivera à répondre à ces questions.

En fait, la théorie de l'évolution est aussi peu satisfaisante que celle du contrat social. Il fallait les exposer l'une et l'autre pour marquer ce que n'est pas la doctrine de l'Eglise et aussi parce que ces fausses théories ont eu, dans notre monde moderne, des répercussions qu'il faudra noter au passage.

L'Eglise, dont on va maintenant étudier la théorie, professe que la société est un fait naturel. L'homme n'est pas créé pour vivre seul. Il existe un droit social. La société n'est pas amorphe, elle est organisée comme un être vivant, naturellement hiérarchisée. Voici comment s'exprime l'encyclique *Diuturnum:*

« Ce qui réunit les hommes pour les faire vivre en société, c'est la loi de la nature, ou, plus exactement, la volonté de Dieu, auteur de la nature; c'est ce que prouvent avec évidence et le don du langage, instrument principal des relations qui

fondent la société, et tant de désirs qui naissent avec nous, et tant de besoins de premier ordre qui resteraient sans objet dans l'état d'isolement, mais qui trouvent leur satisfaction dès que les hommes se rapprochent et s'associent entre eux. D'autre part, cette société ne peut ni subsister, ni même se concevoir s'il ne s'y rencontre un modérateur pour tenir la balance entre les volontés individuelles, ramener à l'unité ces tendances diverses et les faire concourir aussi, par leur harmonie, à l'unité commune. »

Mais de quelle nature est cette autorité sociale? Il convient ici d'admirer la finesse psychologique des philosophes chrétiens. L'autorité commande. Il faut nécessairement lui obéir sous peine de tomber dans l'anarchie. La force est-elle suffisante pour obtenir cette obéissance? Non. Que peut la force du pouvoir contre la force de la multitude? Si chaque citoyen ne se plie pas volontairement à la discipline sociale la force est inopérante. Seule la conscience morale individuelle peut maintenir la cohésion sociale. La loi sociale doit donc obliger en conscience. Elle a pour fonction de ramener à l'unité les tendances diverses; des actes moralement neutres ou même permis en soi peuvent être interdits par la loi pour le bien commun. La loi va donc créer une morale. L'autorité ne se contentera pas de sanctionner la morale naturelle, elle va, positivement, commander à la conscience. Mais un homme a-t-il le droit de créer des obligations de conscience à un autre homme? Non, évidemment. Dieu seul peut obliger la conscience. L'Eglise en tire cette conclusion nécessaire que l'autorité vient de Dieu:

« Voici une autre considération d'un grand poids : ceux qui administrent la chose publique doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché. Or, il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance; ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom: « Il n'y a qu'un

seul législateur et qu'un seul juge, celui qui a la puissance de sauver et de perdre. » (1). Ceci est vrai de toute forme de pouvoir... Partout où l'on retrouve un commandement, une autorité quelconque, c'est à la source même, en Dieu, seul artisan et seul maître du monde, qu'il en faut chercher le principe. » (2).

Par réciproque, puisque l'autorité vient de Dieu, ses ordres obligent en conscience. C'est ainsi qu'il convient de comprendre le texte primordial de saint Paul, auquel il a été fait allusion plus haut:

« Que toute âme soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi... Il est donc nécessaire d'être soumis non seulement par crainte du châtiment, mais aussi par motif de conscience. » (3).

Saint Pierre disait aussi:

« Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur; soit au roi, comme souverain; soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu que, par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux insensés qui vous méconnaissent. » (4).

Déjà l'ancien Testament nous avait donné cette vision du pouvoir venu de Dieu (5) ; et de même les pères de l'Eglise.

(1) *Jac*, IV, 12.
(2) Encycl. *Diuturnum.*
(3) *Rom.*, XIII, 1-5.
(4) *I. Petr.*, II, 13-15.
(5) « Par moi les rois règnent et les princes ordonnent ce qui est juste. Par moi gouvernent les chefs, les grands et tous les juges de la terre » (*Prov.*, VIII, 15-16). — « Sachez que la force nous a été donnée par le Seigneur et la puissance par le Très-Haut, qui examinera vos cœurs et sondera vos pensées. Parce que, étant ministre de sa royauté, vous n'avez pas gouverné équitablement » (*Sap.*, VI, 3-4). — « A chaque peuple il assigne un chef » (*Eccl.*, XVI, 14).

continuant la tradition apostolique, n'ont cessé d'affirmer la même doctrine (1).

« Nous reconnaissons que la puissance a été donnée d'en haut aux empereurs et aux rois », dit saint Grégoire-le-Grand (2).

Il convient ici de noter la différence entre la théorie des philosophes et celle de l'Eglise. Pour ceux-ci, la société est composée d'une somme de droits individuels, la nécessité ayant obligé chaque citoyen à aliéner une partie de sa liberté pour constituer l'Autorité. Cette autorité viendrait dès lors du peuple. L'Eglise n'a jamais admis une telle conception; elle ne s'explique d'ailleurs que par le manque de culture de ceux qui l'ont émise et par la faiblesse de leur pensée qui ne leur a pas permis d'embrasser le problème dans son ensemble et de reconnaître les éléments transcendants qui le dominent.

Le concept de l'autorité ainsi posé par l'Eglise, comment cette autorité sera-t-elle exercée? Quelle forme de gouvernement sera légitime? L'Eglise, sur ce point, ne marque pas de préférence: monarchie pure, monarchie tempérée, aristocratie, démocratie pure, peu lui importe:

« Si chaque forme politique est bonne par elle-même et peut être appliquée au gouvernement des peuples, lit-on dans l'encyclique « Au milieu des sollicitudes », en fait, cependant, on ne rencontre pas chez tous les peuples le pouvoir politique sous une même forme: chacun possède la sienne propre. Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, *mais toujours humaines*, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales: et celles-ci se trouvent déterminer telle forme particulière de gouvernement, *telle base de transmission des pouvoirs suprêmes*. »

Remarquez l'expression « telle base de transmission des

(1) « Qu'il y ait des autorités établies, que les uns commandent, que les autres obéissent; qu'ainsi tout dans la Société ne soit pas livré au hasard, c'est là, je l'affirme, l'œuvre de la divine Sagesse » saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Rom. hom.*, XVIII, 1).

(2) *Epit.*, I-II-LXI.

pouvoirs suprêmes ». Elle suppose que celui qui détient l'autorité politique n'est pas *immédiatement* désigné par Dieu mais par des modes humains, ce qui ne l'empêche pas néanmoins d'exercer son pouvoir au nom de Dieu lui-même. *Omnis potestas a Deo:* c'est en ce sens seulement que l'autorité est de droit divin.

Le souverain, monarque ou assemblée, ne saurait donc posséder des pouvoirs absolus au sens littéral de ce mot. Le brocart ancien « *Quod principi placuit legis habet vigorem* » et sa traduction française « si veut le roi si veut la loi » n'ont jamais été admis par l'Eglise. Le principe en était appliqué sous l'empire romain; depuis Philippe-le-Bel on le vit renaître en France où il s'épanouit au temps de la monarchie absolue. Les théoriciens de la révolution n'ont pas su s'en dégager puisqu'ils ont remplacé le monarque absolu par le peuple souverain absolu. Ce n'est pas de lui-même que le souverain tire le caractère divin de son autorité; ce caractère s'adapte à sa fonction par une grâce spéciale:

« Si, en effet, l'autorité de ceux qui gouvernent est une dérivation du pouvoir de Dieu même, aussitôt et par là même elle acquiert une dignité plus qu'humaine. Ce n'est pas, sans doute, cette grandeur faite d'absurdité et d'impiété que rêvaient les empereurs païens quand ils revendiquaient pour eux-mêmes les honneurs divins, mais une grandeur vraie, solide et communiquée à l'homme à titre de don et de libéralité céleste. » (1).

Chaque fois qu'un peuple succombe à la tentation du pouvoir absolu il verse dans la tyrannie.

L'Eglise n'admet pas que le pouvoir possède l'autorité s'il n'est pas légitime. C'est ici le lieu de donner la formule scholastique complète: *Omnis potestas a Deo per populum.* Cette formule ne signifie pas que le peuple est souverain au sens que les philosophes ont donné à ce mot. La théorie scholastique de saint Thomas à Bellarmin et à Suarez, théorie toujours enseignée et qu'on a voulu en vain opposer à la doctrine des encycliques modernes, signifie que le pouvoir légi-

(1) Encycl. *Diuturnum.*

time est celui qui recueille le « *consensus populi* », consentement du peuple sous quelque forme d'ailleurs qu'il soit exprimé.

Lorsqu'on dit: le premier qui fut roi fut un soldat heureux, la pensée est incomplète, il faut ajouter: élevé sur le pavois.

Le *consensus populi* peut même légitimer un gouvernement de fait. Il n'est plus permis de lui résister lorsqu'il a pris en mains l'intérêt public et que la révolte serait purement stérile.

Voici donc comment on peut résumer la théorie scholastique.

La Société est douée par Dieu du pouvoir, c'est comme l'esprit qui agite la masse. Ce pouvoir elle peut l'exercer par elle-même — c'est le cas exceptionnel des petites démocraties. Elle peut le déléguer uniquement pour l'accomplissement de tel ou tel acte déterminé — hypothèse également très rare. Elle peut l'aliéner entre les mains d'un homme qui le transmettra à ses enfants par héritage; elle peut l'aliéner à temps entre les mains d'une assemblée : démocratie pure, monarchie, régime parlementaire pour employer une expression moderne, toutes les formes de gouvernement sont possibles.

L'autorité étant légitimement constituée, quelle sera l'étendue de sa puissance?

Elle peut tout faire prétendent les tenants du droit divin ou de la souveraineté absolue sous quelque forme qu'on la réalise.

L'Eglise ne parle pas ainsi. L'autorité est « *ordinata ad bonum commune* ». Elle ne peut donc faire légitimement que les seuls actes qui sont conformes au bien de tous. Les autres lui sont interdits. Elle ne peut rien faire contre la morale ou contre Dieu qu'elle représente sur la terre: « Tout pouvoir vient de Dieu. Mais quelle que soit la forme du gouvernement, tous les chefs d'Etat doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, souverain modérateur du monde et, dans l'accomplissement de leur mandat, le prendre pour modèle et règle. » Ainsi s'exprime l'encyclique *Immortale Dei*.

Le gouvernement doit être paternel:

« Le commandement doit donc être juste; c'est moins le gouvernement d'un maître que d'un père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste, et se trouve uni à une paternelle bonté. Il doit d'ailleurs s'exercer pour l'avantage des citoyens, parce que ceux qui ont l'autorité sur les autres en sont exclusivement investis pour assurer le bien public. L'autorité civile ne doit servir, sous aucun prétexte, à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, puisqu'elle a été constituée pour le bien commun. Si les chefs d'Etat se laissaient entraîner à une domination injuste, s'ils pêchaient par abus de pouvoir ou par orgueil, s'ils ne pourvoyaient pas au bien du peuple, qu'ils le sachent, ils auront un jour à rendre compte à Dieu et ce compte sera d'autant plus sévère que plus sainte est la fonction qu'ils exercent et plus élevé le degré de la dignité dont ils sont revêtus. « Les puissants seront puissamment punis. » (*Sap.* VI. 7.) (1).

L'Etat n'est pas au-dessus de la morale. Les citoyens ne peuvent même pas l'absoudre de ses fautes. Ils ont le droit de lui demander des comptes.

L'Etat a des devoirs envers Dieu. La religion n'est pas seulement une affaire privée. L'organisme homme a des devoirs envers Dieu, l'organisme société en a également car la créature doit l'hommage au créateur et l'Eglise considérant la société comme une œuvre de Dieu exige que la société en tant que société lui rende un culte:

« Si la nature et la raison imposent à chacun de nous le devoir d'honorer Dieu d'un culte religieux, parce que nous sommes sous sa puissance et parce que, sortis de lui, nous devons retourner à lui, la même loi oblige la communauté politique. Car les hommes réunis en société ne sont pas moins dans la dépendance de Dieu que s'ils vivaient isolés; et la société n'est pas moins redevable que les individus à ce Dieu dont le dessein l'a formée, dont le vouloir la conserve, dont la munificence lui assure tous les biens dont elle jouit. » (2).

Aux citoyens l'Etat doit la justice: justice commutative,

(1) Encycl. *Immortale Dei.*
(2) Encycl. *Immortale Dei.*

justice distributive, justice légale — justice sociale dirions-nous dans le langage moderne. Dans la justice que l'Etat doit au citoyen rentre l'obligation de respecter les consciences.

L'Etat doit remplir des devoirs internationaux. Les rapports entre nations comme les rapports entre individus doivent être dominés par la morale et non soumis uniquement aux lois de l'intérêt. L'esprit de conquête est une tyrannie qui sévit à l'extérieur, elle est aussi condamnable que la tyrannie interne. Les peuples doivent tendre à la charité internationale.

Ayant ainsi défini les devoirs de l'Etat, l'Eglise définit ceux des citoyens.

Ils se résument d'un mot: le citoyen doit respect et obéissance au pouvoir légitime.

Il n'existe qu'une seule raison valable de refuser l'obéissance, c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel ou divin; car là où il s'agirait d'enfreindre soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu, le commandement et l'exécution seraient également criminels. Si donc on se trouvait réduit à cette alternative de violer ou les ordres de Dieu, ou ceux des gouvernants, il faudrait suivre le précepte de Jésus-Christ qui veut qu'on rende à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui est à Dieu (1), et, à l'exemple des apôtres, on devrait répondre: « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » (2). Et il ne serait pas juste d'accuser ceux qui agissent ainsi de méconnaître le devoir de la soumission: car les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu, dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice; dès lors leur autorité perd sa force, car où il n'y a plus de justice il n'y a plus d'autorité (3).

Mais qui sera juge du point de savoir jusqu'où l'Etat peut commander et à partir de quel moment le citoyen peut refuser d'obéir? Il faut un arbitre impartial qui puisse scruter les consciences et définir leurs droits. D'où la nécessité d'avoir

(1) *Matth.*, XXII, 21.
(2) Act., V, 29.
(3) Encycl. *Diuturnum.*

en face du pouvoir temporel que détient l'Etat un pouvoir spirituel indépendant de lui. Le christianisme a précisément établi la dualité de ces pouvoirs et ce fut là son œuvre de rédemption politique du monde. Avant lui l'Etat était le maître à la fois dans le domaine temporel et dans le domaine spirituel. Or, si dans ce dernier domaine l'Etat est le maître, il devient presque fatalement un tyran puisqu'il peut employer sa force pour commander aux consciences.

Pour que l'équilibre soit respecté il faut que l'Etat qui détient la force ne puisse contraindre que les corps tandis que l'Eglise qui s'adresse aux âmes s'interdit à elle-même l'emploi de la violence.

Les empiétements de l'Etat dans le domaine spirituel constituent la plus épouvantable des tyrannies.

L'Eglise ne peut tolérer les empiétements sur son domaine. L'Etat a le droit d'empêcher les empiétements sur le sien. Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Saint Louis, le plus chrétien de nos rois fut parfaitement fidèle à ce principe de la distinction des pouvoirs. Qu'on relise pour s'en rendre compte l'histoire que narre Joinville de l'incident entre le saint roi et les évêques bretons.

En réalité le bien commun exige l'harmonie entre les deux pouvoirs. Cette harmonie fut réalisée à certaines heures du moyen âge à ces moments bénis où, comme l'a dit un poète qui est aussi un éminent jurisconsulte:

> « ... le prince et l'apôtre
> Pour le bonheur du monde avaient des buts pareils
> Où les hommes voyaient au devant l'un de l'autre
> Comme deux rois amis s'avancer deux Soleils. »

II

L'Eglise et la Famille

L'homme n'est pas seulement un être social au sens politique de ce mot. Il vit au sein de collectivités plus étroites que la société, il est membre notamment de cette collectivité nécessaire qui l'a vu naître: la famille.

Comme dans la société, l'Eglise a dû opérer la rédemption

dans la famille, mais ici la morale sociale se confond presque avec la morale individuelle tant le cercle est étroit.

Chacun de nos actes, hormis ceux qui sont strictement indispensables à l'entretien de la vie mécanique du corps, sont libres même ceux qui relèvent surtout de l'instinct. Cette liberté implique un choix, un sens du bien et du mal, par conséquent une morale. Il faut donc pour la plupart de nos actes demander ses directives à l'Eglise gardienne de la morale puisque nous pouvons, à notre gré, ou diriger notre activité vers des fins naturelles conformes au plan divin ou la dévier selon notre fantaisie. Notre liberté étant en jeu, la règle morale doit intervenir.

Le problème de la famille est donc essentiellement un problème moral. Pour bien comprendre l'œuvre accomplie par l'Eglise dans la société familiale il importe de rechercher ce que rationnellement doit être la famille et, pour mesurer l'étendue des bienfaits du christianisme, il faut se demander ce qu'était la famille avant la venue du Christ sur la terre et examiner ce qu'elle est devenue depuis.

La famille est essentiellement une société composée d'un homme, d'une femme et de leurs enfants. Cette société a pour but la perpétuation de la race, elle constitue l'élément social primordial de la cité — la cellule sociale de la nation et au delà de la nation, de l'humanité.

Par les données de la raison naturelle, l'homme conçoit ces vérités élémentaires et même lorsqu'il les nie agit comme s'il les concevait. Mais il existe plusieurs moyens d'atteindre le but assigné à la société familiale, l'histoire de la famille montrera les tâtonnements de l'humanité livrée à ses seules lumières.

S'il faut en croire les philosophes de l'école évolutionniste: Durkheim, Ernest Guerre, Koller, le lien juridique primitif et véritable qui unit les hommes est non pas le lien familial mais le lien du clan. Chaque clan a son *totem* ou divinité protectrice qui n'est autre que l'ancêtre légendaire commun. Le clan serait donc la cellule sociale première. L'enfant iroquois appelle « mère » une série de femmes et « père » une série d'hommes. C'est donc la loi sociale et non la loi du sang qui

crée le lien entre les hommes. La famille moderne évoluée n'est qu'une convention; elle n'est unie que parce qu'elle a reçu une sorte de délégation de la société; l'autorité familiale n'est que dérivée et n'existe pas en soi.

On peut facilement réfuter une telle théorie. Que valent tout d'abord ces observations faites sur les Iroquois? Ceux qui les ont notées sont-ils bien certains d'avoir compris? Imaginez un Iroquois, ignorant complètement les choses de l'Europe, qui visiterait un couvent de religieux catholiques et entendrait ces religieux se donner entre eux le nom de Père. Ne serait-il pas tenté d'en conclure que l'institution familiale n'existe pas dans notre civilisation et que le seul lien social des hommes qu'il observe est le lien conventuel? Enfin rien ne prouve, même en admettant que les observations des philosophes évolutionnistes soient exactes, qu'ils ne se soient pas trouvés en présence d'une institution en voie de décadence et non en voie de progrès. Ils estiment que l'humanité va du clan à la famille. Savent-ils si les Iroquois n'auraient pas connu primitivement la famille et ne seraient pas allés de la famille au clan?

En fait, si loin qu'on remonte dans l'histoire des civilisations les mieux connues on se trouve en présence de l'institution familiale. Le mariage, qui lui sert de base, existe partout, il est monogamique et, dans les pays où la polygamie existe, elle n'est qu'une perversion de la monogamie. A l'origine, le mariage revêt un caractère religieux, il est indissoluble. La perpétuité de la famille repose sur le père. On a bien prétendu que primitivement c'est la mère qui l'assurait et que la période patriarchale avait été précédée par une période où régnait le matriarcat. Rien n'est moins certain. La femme, bien que respectée et honorée, surtout dans les temps primitifs semble-t-il, est reléguée dans une situation inférieure par rapport au mari. On la considère comme sa fille, lorsqu'il a acquis la puissance sur elle (mariage avec *manus* des Romains) et si, dans ce cas, elle entre dans la famille ce n'est qu'au même rang que ses propres filles. Si la femme n'est pas tombée par le mariage en la puissance du mari (mariage *sine manu* des Romains) elle reste étrangère

à la famille qu'elle a contribué à créer et son propre père garde sur elle la même autorité que si elle n'avait jamais quitté le foyer paternel. C'est par l'homme seul que se transmet le lien de parenté. Le *pater* dirige seul la maison surtout depuis que le divorce est entré dans les mœurs, car le mariage primitivement indissoluble se transforma rapidement en une union qu'une répudiation ou un divorce pouvaient dissoudre.

En somme, la société antique assure la perpétuité de la race en faisant reposer toute l'institution familiale sur l'autorité du père. Cette idée répond à un concept religieux : la continuation du culte des ancêtres dont le père est le prêtre. Chez les hébreux qui adorent le vrai Dieu l'idée de perpétuation de la famille comme fin en soi n'est pas moins développée et c'est par là qu'on peut expliquer des institutions comme le lévirat.

La femme antique vivra en Orient dans le harem ou dans le gynécée. A Rome, elle est plus libéralement traitée quoique maintenue dans un rang subalterne par rapport à son mari. Quand au reste, aux temps plus rapprochés de notre ère, elle possède, en fait, une indépendance qui n'est guère favorable à la vie morale.

Aussi, dans le mariage antique qui ne donnait à la femme qu'une place effacée dans la famille, le divorce ne tarda-t-il pas à s'implanter en maître. Dissoudre son union devenait une chose commune, même dans les milieux qui se piquaient le plus de pratiquer la vertu. Lisez à ce propos la touchante oraison funèbre de Turia qui a été conservée par une inscription célèbre et qui date du début du Ier siècle de notre ère. Le mari de Turia y fait un tendre éloge de son épouse. Il a vécu quarante et un ans avec elle et il constate qu'il est bien rare de voir un mariage durer si longtemps sans que le divorce l'interrompe. D'ailleurs, il s'en est peu fallu que son union subît le sort commun. Turia était stérile, elle offrit donc à son mari de céder la place à une autre épouse, lui proposant, en toute simplicité, de rester près de lui au foyer nouveau.

Telle était l'institution du mariage lorsqu'apparut le christianisme.

L'Eglise intervient. Elle assignera, elle aussi, au mariage, comme but essentiel, la perpétuation de la race, mais, du même coup, elle verra dans l'union de l'homme et de la femme un moyen d'élever les âmes. Elle veillera à ce que soit respectée, dans la famille, la dignité humaine, aussi bien celle de la femme que celle de l'homme.

La famille est une société naturelle donc hiérarchisée puisqu'elle est organique. Elle est destinée à perpétuer la race sur la terre, mais aussi à peupler le ciel. C'est une « pourvoyeuse d'éternité ». La famille va donc être élevée à une dignité éminente. La base de la famille n'est plus seulement le père, mais le couple humain uni par le mariage. Car les époux ne sont plus qu'une seule chair. « Epoux, disait saint Paul aux Ephésiens, aimez vos épouses, comme le Christ aima son église et se sacrifia pour elle afin de la sanctifier... Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps... car personne n'a jamais haï sa propre chair; mais chacun la nourrit et en prend soin, comme le Christ le fait pour l'Eglise, parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule chair. Ce sacrement est grand; je dis dans le Christ et dans l'Eglise (1). »

La fidélité entre époux est strictement exigée. Dans les civilisations antiques elle l'était également, mais l'adultère de la femme était considéré comme bien plus grave que l'adultère du mari qui, d'ailleurs, n'était jugé condamnable que lorsqu'il comportait des relations avec une femme mariée. L'Eglise ne distingue pas. Toute infraction à la foi conjugale du fait de l'homme ou de la femme est un adultère.

Le mariage est indissoluble. La loi hébraïque avait, il est vrai, permis le divorce, mais ce n'était qu'une tolérance sur laquelle la loi nouvelle devait revenir car « au commencement, il n'en fut pas ainsi » (2).

Cependant l'évangile semble admettre une exception à l'indissolubilité du mariage et permettre le renvoi de la femme

(1) *Ad. Ephes.*, v, 25 et *seqq.*

(2) *Matth.*, xix, 8.

pour cause d'adultère (1). En réalité, l'exception n'est qu'apparente et, malgré les conclusions erronées dans le sens du divorce qu'ont tirées du texte de saint Mathieu les Eglises grecque et protestante, force est bien de reconnaître qu'il s'agit là d'une séparation de corps relâchant, sans le rompre, le lien conjugal et le concile de Trente a sanctionné cette doctrine en prononçant l'anathème contre quiconque enseigne que « l'Eglise se trompe lorsqu'elle prétend que le lien conjugal n'est pas rompu même dans ce cas ».

Accord de volonté devant produire des effets qui dépassent la personne même de ceux qui ont consenti, l'union conjugale n'est pas seulement une union naturelle et séculière, comme le prétend Luther. L'œuvre des époux ressemble à la création, il est donc conforme au plan divin que le mariage soit traité comme une chose sainte, c'est pourquoi l'Eglise l'élève à la dignité de sacrement: signe sensible qui confère la grâce. On se gardera d'entrer ici dans des considérations théologiques sur le sacrement du mariage. Elles dépasseraient la compétence d'un profane. On se contentera de noter le point suivant.

L'Eglise considère que c'est l'échange des volontés, le contrat de mariage lui-même, qui constitue le sacrement. « Puisque Dieu lui-même a institué le mariage et puisque le mariage a été, dès le principe, comme une image de l'Incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans le mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté, mais inné, qui ne lui vient pas des hommes, mais de la nature elle-même (2). »

Ce n'est donc pas la bénédiction nuptiale qui confère la grâce. Il n'y a pas de distinction à faire entre le contrat et le sacrement, et la loi chrétienne ne reconnaît pas de contrat de mariage valide qui ne soit en même temps un sacrement.

Puisque l'union conjugale est indissociable, en sa formation, de l'idée sacramentelle, il en résulte qu'il suffit aux deux futurs d'être aptes à contracter mariage pour qu'ils puissent le faire sans avoir besoin d'y être habilités par le consente-

(1) *Matth.*, XIX, 9.
(2) Encycl. *Arcanum.*

ment de tierces personnes. Le consentement des parents n'est donc en aucun cas nécessaire aux futurs époux et le concile de Trente a maintenu sur ce point la doctrine traditionnelle de l'Eglise malgré les tentatives du cardinal de Lorraine.

Quelles sont les formes du mariage chrétien?

Avant le concile de Trente, le simple échange de consentements suffisait pour que le mariage fût valide. Depuis, l'Eglise a exigé que ce consentement fût exprimé devant le prêtre qui possède juridiction sur les époux: le *proprius parochus*.

Cette règle n'était obligatoire que dans les pays où le décret *Tametsi* du concile avait été promulgé. Pie X l'a étendue à toute la chrétienté par le décret *Ne temere*, en même temps que, pour éviter certains inconvénients, il faisait du prêtre un témoin *volontaire* du mariage.

Le mariage étant un acte religieux, il en résulte que l'Eglise est logiquement seule compétente pour juger les questions qui ont trait au lien conjugal lui-même tandis que les conséquences civiles du mariage doivent logiquement relever du législateur laïc et du juge séculier.

Maîtresse du lien conjugal, l'Eglise ne permet pas à ses fidèles le divorce, cette plaie effroyable de la société moderne. Elle ne permet — et seulement pour des cas graves — que la séparation de corps qui distend le lien conjugal.

Vu sous l'angle de l'Eglise, le mariage apparaît comme une forteresse inexpugnable d'où va sortir la famille tout armée pour la lutte.

Les enseignements de l'Eglise sur l'organisation de la société familiale sont condensés dans l'encyclique *Arcanum* qui est, peut-on dire, la charte chrétienne de la famille. On peut les résumer ainsi: la famille est une société organique donc hiérarchisée. Le père en est le chef, *vir caput mulieris*, a dit l'apôtre. Mais cette autorité de l'homme sur la femme est d'une nature toute spéciale. L'Eglise considère en effet que si la femme est subordonnée à l'homme, elle ne lui est pas néanmoins inférieure. Elle est sa « compagne », dit l'encyclique. Ce mot, comme le fait remarquer M. l'abbé Tiberghien, « exprime exactement comment on doit concevoir la

place de l'épouse au foyer. L'Eglise a relevé la femme du rang de servante où l'avait confinée le paganisme. Le féminisme, qui vise trop souvent à faire de la femme comme un second homme, est une grossière erreur. La femme au foyer n'est pas l'égale de l'homme ni sa servante, elle est sa « compagne ». Elle se trouve placée par la Providence, non sur la même voie que l'homme, mais sur une voie parallèle. Elle marche à ses côtés, modelant sa marche sur celle de son époux et l'aidant dans l'accomplissement de sa mission de chef de famille. »

Dans le ménage, chacun joue son rôle. La femme donne le conseil, l'homme prend la décision ou plutôt, il est l'organe normal d'exécution d'une volonté commune. « *Simul collaborant* » dit-on au Moyen Age quand on parle des époux.

Du fait que le mariage est un sacrement vont découler les droits et les devoirs des époux à l'égard de leurs enfants, la société conjugale aura une action analogue et parallèle à celle de l'Eglise. « En instituant le mariage comme sacrement, écrit Mgr Quilliet, Jésus-Christ a pris possession de la famille; il a, d'une certaine manière, fait des époux dont il sanctifie l'union ses propres ministres et les auxiliaires de l'Eglise à l'égard de leurs enfants. » La famille constitue le milieu du développement nécessaire aux enfants qui naissent du mariage. « L'homme qui naît, écrit M. l'abbé Tiberghien, n'est pas encore né tout à fait. Il ne sera véritablement homme, « homme fait », que quand ses facultés supérieures, son intelligence, sa volonté, son cœur, se seront développés en lui. Pour ce développement, il a besoin de ce que saint Thomas appelle un « sein spirituel » *uterus spiritualis*, qui continuera et achèvera l'œuvre que le sein maternel a commencée.» Parce qu'il en a besoin pour devenir homme, il y a droit. Et voilà pourquoi, si les enfants doivent le respect et l'obéissance à leurs parents, les parents doivent à leurs enfants les soins de l'éducation. Cette œuvre ne pourra pas toujours être accomplie par eux-mêmes, mais si les parents confient leurs enfants à des tiers ceux-ci ne peuvent être considérés que comme délégués. Il est donc faux de prétendre que l'Etat ait sur les enfants des droits antérieurs à ceux de leur père et

de leur mère; dans son rôle d'éducateur, l'Etat ne peut être qu'un mandataire. L'Etat ne saurait, en effet, sans crime contre lui-même, méconnaître les droits de la société familiale qui lui sert de base, ce serait substituer l'individu isolé à l'être social, bâtir avec des poussières au lieu d'utiliser de solides matériaux organiques.

Respectueux de l'autonomie familiale, l'Etat doit faire pour la famille, au temporel, ce que l'Eglise fait pour elle au spirituel. Là encore la distinction des deux pouvoirs s'impose et leur collaboration est nécessaire au bien commun.

L'Eglise a restitué la famille dans sa cohésion naturelle et première. Elle a restitué la morale du foyer, prêché que le but du mariage est la procréation des enfants et donné toute sa valeur au précepte *crescite et multiplicamini*. Elle tend par là à donner à l'Etat des citoyens nombreux et disciplinés car l'éducation familiale chrétienne est la mieux apte à préparer le citoyen futur à des fonctions sociales et politiques. L'Eglise a fait de la famille un sanctuaire des vertus privées et des vertus civiques. C'est à l'Etat de parfaire pratiquement cette œuvre. La vertu exige, pour être pratiquée, un minimum de biens temporels, a dit saint Thomas. La famille doit donc avoir accès, dans toute la mesure du possible, à l'aisance matérielle. Il lui faut un *substratum* : ce sera la maison, la terre familiale dont la possession doit lui être assurée par la loi civile dans toute la mesure du possible.

L'Etat doit, en outre, veiller à ce que la famille ne soit pas dispersée par le travail. Il doit tendre à organiser les professions de telle manière que les membres d'une même famille puissent, dans la plupart des cas, rester réunis. Son intérêt le plus évident est d'éviter le fléau de la dépopulation. L'Eglise, par sa morale, oblige au respect des lois naturelles, à l'Etat de prendre des dispositions pour que l'observation de ces lois ne place pas les hommes vertueux qui les respectent dans une situation d'infériorité. A lui notamment de créer un état social où le fait de posséder une famille nombreuse constitue une richesse. A l'Etat encore de prendre soin de la perpétuité des familles par une organisation intelligente des transmissions héréditaires. La Révolution a fait de notre

loi successorale une machine à broyer le sol. L'expérience révèle que, du même coup, elle en a fait, sans le vouloir, une machine à supprimer les enfants. En d'autres termes, des lois séculières pleines de sagesse sont nécessaires si l'on veut cueillir tous les fruits que l'action de l'Eglise mûrit sur l'arbre familial dont elle surveille la croissance et le développement avec d'autant plus d'amour qu'il est l'élément primordial et nécessaire de la société humaine.

III

L'Eglise et la Propriété

Le Code civil français définit la propriété de la façon suivante: « Le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. »

C'est la vieille idée du droit romain qui voit dans la propriété un droit absolu. La propriété, en droit romain, le *dominium ex jure quiritium*, est une espèce de droit souverain qu'on exerce sur une chose. Le *pater familias* antique est chez lui le maître absolu. Il peut mettre à mort son esclave ou son fils, à plus forte raison a-t-il le droit de détruire, s'il lui plaît, les choses matérielles qui sont en sa possession. En principe, il ne doit de comptes à personne. C'est cette conception qui sert encore de base aux règles édictées en cette matière par notre droit civil. La formule de la propriété ainsi comprise est la suivante: « Ceci est à moi, donc pour moi. » Le droit de propriété apparaît dès lors comme une qualité qui s'attache à un individu sans le grever de charges correspondantes. Cependant la nature des choses oblige bien le législateur ou le juge à restreindre l'absolutisme du droit de propriété. Le Code civil lui-même, si empreint pourtant d'individualisme, a réservé les prohibitions que les lois ou règlements jugeraient utiles d'édicter; la jurisprudence moderne a, de son côté, créé la théorie de l'abus du droit si peu logique avec la définition légale, théorie qui défend au propriétaire les actes qui, sans lui être utiles, seraient dommageables à autrui. Même avec ces tempéraments, le système ne tient pas

un compte suffisant de la fraternité humaine et du fait indéniable que les biens de ce monde sont destinés à faire vivre tous les hommes.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'en face du droit égoïste du Code civil, une réaction se soit produite. Passant à l'extrême et exagérant l'idée d'usage commun des biens de ce monde, le socialisme est allé jusqu'à nier le droit de propriété auquel il substitue le communisme ou le collectivisme dont la formule est la suivante: « Ceci est pour tous, donc à tous. »

Quelle va être, en face du problème de la propriété, l'attitude de l'Eglise?

L'Eglise, sur ce point, est l'héritière directe d'une tradition particulièrement originale: celle du peuple hébreu. La Bible qui mêle les règles de droit aux préceptes de la morale donne, du droit de propriété hébraïque, une analyse fort curieuse. Les hébreux, délivrés de la servitude d'Egypte, ont reçu leurs terres du Seigneur. C'est lui qui en est le véritable maître. « Les terres ne se vendront pas à perpétuité, car le pays est à moi, dit le Seigneur, et vous êtes chez moi comme des étrangers et des gens en séjour (1). » Tenant sa terre du Seigneur à titre précaire, peut-on dire, l'israélite doit au Seigneur une redevance: la dîme, le premier né des mâles, les prémices.

En outre, si l'appropriation individuelle a été permise par Jéhovah, il n'en reste pas moins que l'ensemble du peuple possède des droits sur la terre qui a été « promise » au peuple entier. « Quand tu entreras dans la vigne de ton prochain, lit-on dans le Deutéronome, tu pourras manger des raisins selon ton désir et t'en rassasier, mais tu n'en mettras pas dans ton panier. Si tu entres dans les blés de ton prochain, tu pourras cueillir des épis avec la main, mais tu ne mettras pas la faucille dans le blé de ton prochain (2). »

Pour cette même raison le propriétaire ne doit pas se montrer âpre dans l'exercice de son droit. Il ne doit pas se retourner « pour chercher la gerbe abandonnée ». Il observera le

(1) *Levit.*, XXV.
(2) *Deut.*, XXIII.

repos du septième jour, non seulement pour honorer le Seigneur, mais parce qu'il doit user avec modération des biens qui lui ont été donnés et qu'il faut donner du repos à son serviteur et à son âne. De même tous les sept ans la terre doit rester inculte et cette septième année entraîne la remise des dettes « afin qu'il n'y ait pas de pauvres en Israël ».

La loi défend une extension trop grande de la propriété. « Malheur à ceux, dit Isaïe, qui joignent champ à champ jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace et qu'ils habitent seuls au milieu du pays. » La part doit être faite à tout le monde, s'il est possible, dans la propriété d'Israël.

Ces traditions sont reprises par l'Eglise primitive. Les *Constitutions apostoliques*, compilation de la fin du IIIe siècle, demandent que celui qui possède « donne à quiconque l'implore sans rien redemander, car le Père veut qu'il soit fait part à tous de sa propre largesse ». La richesse est considérée comme un danger. On ne la conçoit pas sans la charité, car le riche, pour parvenir au salut, a besoin des prières du pauvre qui est puissant auprès de Dieu.

Les premiers chrétiens considèrent que les richesses tuent la fraternité chez les païens. Saint Basile traduira ainsi cette idée: « Qui aime le prochain comme soi-même ne doit rien avoir de plus que le prochain. D'où vous vient donc cet immense superflu? D'où? De ce que vous vous occupez beaucoup de vos propres jouissances et très peu de celles des autres. » Saint Ambroise dit aux riches: « Ce n'est pas avec votre bien que vous faites des largesses au pauvre : c'est une parcelle du sien que vous lui restituez. Ce qui a été donné, pour l'usage de tous en commun, vous l'usurpez à votre seul bénéfice. La terre appartient à tous, non pas seulement aux riches. Vous restituez par conséquent une dette. »

Ailleurs on comparera le mauvais riche à un homme qui accaparerait toutes les places au théâtre. On sait que Cicéron avait déjà comparé l'appropriation privée avec l'occupation d'une place sur les gradins du théâtre. A Rome, le théâtre était gratuit et les places appartenaient aux premiers occupants.

On pourrait conclure de ces divers extraits que l'Eglise

primitive admettait la doctrine communiste. Ce serait une erreur. Saint Ambroise affirme très nettement le droit à la propriété privée. « Enlevez, dit Lactance, aux riches leur insolence et leur iniquité, qu'est-ce que cela fera que les uns soient riches et les autres pauvres, puisque tous se regarderont comme égaux devant Dieu. » C'est en partant du même point de vue que saint Jean-Chrysostome préconisera le communisme comme un état de charité supérieur mais qui n'est que théoriquement réalisable dans le siècle.

En fait, si les Pères de l'Eglise ont marqué quelque exagération dans leur manière d'envisager la propriété, cette exagération était la réaction chrétienne en face d'un état social profondément égoïste. Ce qui les frappe surtout, en présence des propriétaires romains, c'est l'absence de souci charitable de ceux qui possèdent. Leur théorie est plutôt négative que constructive, elle ne fait que préparer et annoncer la grande théorie chrétienne du rôle social de la propriété.

Cette théorie a été formulée par saint Thomas d'Aquin. Les biens de ce monde sont communs, dit en substance le grand philosophe, en ce sens que Dieu a donné à tous les hommes les biens de la terre pour leur permettre de satisfaire leurs besoins. Mais dans ces conditions, la propriété privée est-elle légitime? Oui, répond saint Thomas, car autrement personne n'aurait intérêt à faire fructifier les biens terrestres à plein rendement, ce qui est nécessaire pour assurer leur maximum d'utilisation. Il faut des préposés à l'exploitation des richesses de ce monde. Mais la propriété privée peut-elle devenir illégitime? Oui, répond encore saint Thomas, et ce cas se produira lorsque la propriété aura pris de telles proportions que le propriétaire ne pourra plus pratiquement s'occuper de son bien et le faire fructifier. Le propriétaire a donc un rôle social à jouer. C'est un producteur de richesse, c'est-à-dire de bien-être pour ses semblables et c'est par là qu'est justifié le droit de propriété.

D'ailleurs si l'appropriation des biens terrestres est privée, l'Eglise enseigne que leur usage est commun. L'appropriation est de droit naturel: elle est nécessaire à l'homme pour lui permettre d'assurer sa subsistance, mais au delà, par

suite du jeu des échanges ou des libéralités, l'usage des biens doit devenir commun. Voici comment cette doctrine a été exprimée par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum:* « Qu'on n'oppose pas à la légitimité de la propriété privée le fait que Dieu a donné la terre au genre humain pour qu'il l'utilise et en jouisse. Si l'on dit que Dieu l'a donnée en commun aux hommes, cela ne signifie pas qu'ils doivent la posséder confusément, mais que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier. Il a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne, parmi les mortels, qui ne se nourrisse du produit des champs. Qui en manque y supplée par le travail, de telle sorte que l'on peut affirmer, en toute vérité, que le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie, soit qu'on l'exerce dans un fonds propre, ou dans quelque art lucratif dont la rémunération ne se tire que des produits multiples de la terre avec lesquels elle est convertissable. »

Et plus loin:

« Sur l'usage des richesses, voici l'enseignement d'une excellence et d'une importance extrême que la philosophie a pu ébaucher, mais qu'il appartient à l'Eglise de nous donner dans sa perfection et de faire descendre de la connaissance à la pratique. Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée est pour l'homme de droit naturel. L'exercice de ce droit est chose non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. Il est permis à l'homme de posséder en propre et c'est même nécessaire à la vie humaine. Mais si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Eglise répond sans hésitation: sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'apôtre a dit: « *Divitibus hujus sæculi præcipe facile tribuere, commuicare* —

ordonne aux riches de ce siècle... de donner facilement, de communiquer leurs richesses. » (Saint Thomas, 2a, 2æ, q. 66, art. 22.)

Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne: *Nul, en effet, ne doit vivre contrairement aux convenances.* (S. Th., 2a, 2æ, q. 32, art. 6.)

Mais dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. *Ce qui reste, donnez-le en aumône.* (Luc, XI, 41. C'est un devoir non pas de stricte justice, sauf le cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne, un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par l'action de la loi. »

La formule chrétienne de la propriété est donc la suivante: « Ceci est à moi pour nous tous (1). » Naturellement, comme le fait remarquer M. l'abbé Tiberghien, ce « nous » comprend d'abord le propriétaire lui-même qui mettra hors part et pour lui ce qui est réclamé par les nécessités et les convenances de sa vie et distribuera ensuite son superflu.

Cette doctrine n'est d'ailleurs qu'une expression de la théorie générale de l'Eglise sur le « talent » qui ne doit pas rester inutilisé. « Quiconque, dit l'encyclique *Rerum novarum*, a reçu de la divine Bonté une plus grande abondance, soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus pour les faire servir à son propre perfectionnement et, tout ensemble, comme ministre de la Providence, au soulagement des autres. C'est pourquoi « quelqu'un a-t-il le talent de la parole, qu'il prenne garde de se taire; une surabondance de biens, qu'il ne laisse pas la miséricorde s'engourdir au fond de son cœur; l'art de gouverner, qu'il s'applique avec soin à en partager avec son frère et l'exercice et les fruits. »

Notons qu'en cas de nécessité, la communauté des biens

(1) Cette formule ainsi que les deux autres qui la précèdent et la complètent est de M. l'abbé Tiberghien, dans son commentaire de l'encyclique *Revum novarum*.

sera plus sensible encore: *In necessitate omnia communia*, dit saint Thomas. Le devoir moral du propriétaire de faire part au prochain de ses richesses deviendra une obligation juridique.

Le propriétaire est donc une sorte de dispensateur. D'où : 1° le propriétaire n'a pas le droit de laisser sa terre en friche. Cette obligation de cultiver fut toujours strictement sanctionnée par les papes sur les terres de l'Eglise. En 1241, Clément IV dépossède les propriétaires négligents du tiers de leur propriété. Sixte IV, Jules II, Clément VII, Alexandre VIII, Pie VI et Pie VII, en 1804, imposent de fortes amendes ou punissent de dépossessions partielles les propriétaires qui ne font pas fructifier leur propriété.

2° Quand le propriétaire a prélevé ce qui lui est nécessaire pour lui-même, il doit distribuer le superflu.

3° Cette obligation morale devient une obligation juridique en cas d'extrême nécessité.

Est-ce à dire que le riche n'a pas le droit d'accroître la somme de ses biens? Nullement. L'homme vit en famille, son action se prolonge au delà d'une génération et il peut y avoir intérêt à ce que son patrimoine accru et transmis par voie d'héritage permette à ceux qui descendent de lui de continuer des traditions de justice et de charité. La formule chrétienne n'en subsiste pas moins, peu importe que la dépense soit effectuée d'un coup ou par échelons.

L'Eglise a donc nettement mis en lumière le rôle social de la propriété. Elle a senti à quel point l'exercice du droit de propriété touche au droit public. Le propriétaire est une puissance, une sorte de souverain, non pas absolu, l'Eglise n'en admet pas, mais gérant une chose sociale, donc publique. Le régime du Moyen Age avait traduit cette idée. Le Seigneur n'était pas un maître à qui la terre avait été donnée sans charge. Il avait le devoir d'organiser son domaine de manière à ce qu'on pût y vivre et bien vivre. Il y devait assurer les services publics, construire les routes, édifier les moulins, entretenir le four banal. Son rôle véritable était un rôle de protection et de bienfaisance.

Si l'Eglise insiste à ce point sur les devoirs du propriétaire,

c'est que l'autorité de celui qui possède ne va pas seulement s'exercer sur des choses, mais aussi — ce qui est autrement grave — sur des hommes. On pourrait concevoir, il est vrai, une économie dans laquelle chaque propriétaire ne posséderait que juste ce qu'il faut pour le nourrir lui et sa famille. Tout serait alors simplifié et l'on n'aurait à veiller, dans un tel état social, qu'à l'application du précepte « *In sudore vultus tui vesceris pane* ». Mais, pratiquement, il n'en va pas ainsi; des concentrations sont fatales. « Il y aura toujours des pauvres parmi vous, dit l'Evangile. » Dès lors, certains hommes posséderont des richesses en telles quantités qu'ils auront besoin du travail d'autres hommes pour les faire fructifier. Le propriétaire va donc avoir à commander et à gouverner ses semblables; la théorie de la propriété rejoint ici encore la théorie de la souveraineté.

Pas plus qu'il n'est permis au souverain de gouverner à son profit exclusif, pas plus il n'est permis au propriétaire d'exploiter les hommes qu'il fait travailler. Ce serait revenir à l'esclavage. Le propriétaire n'a pas seulement à traiter ses travailleurs avec charité. Il leur doit la justice. En outre, le fait que d'autres hommes sont nécessaires pour faire fructifier son bien ne le dispense pas lui-même de prendre part au travail exigé par cette fin. Il doit garder la direction et assumer les risques. Il ne lui est pas permis de se désintéresser de son bien, autrement il en ferait pratiquement une véritable aliénation et s'il ne renonçait pas cependant à en tirer profit, il vivrait sur le travail d'autrui sans fournir de travail lui-même; ce serait là encore l'exploitation de l'homme par l'homme, l'*usura vorax* que condamne l'Eglise.

L'obligation sociale de ne pas se servir du droit de propriété pour exploiter les hommes peut et doit se traduire dans les lois, car c'est une question de justice.

Mais au delà, la loi est, la plupart du temps, impuissante à contraindre le propriétaire lorsqu'il s'agit des devoirs moraux qui lui incombent. Et pourtant, ces devoirs sont aussi stricts et aussi importants que les devoirs de justice. La société ne peut normalement fonctionner que si ces devoirs sont remplis. C'est ici que l'Eglise intervient. Ses ordres com-

plètent les prescriptions de la loi civile; s'ils sont observés, la société en retire tous les bienfaits et c'est la meilleure manière d'éviter les rancœurs, parfois dangereuses pour l'ordre social, de ceux qui ne possèdent rien, mais qui sentent avec âpreté tout acte égoïste de ceux qui possèdent. Là comme ailleurs, la société civile bénéficie de l'action bienfaisante de l'autorité spirituelle.

IV

L'Eglise et le Travail

Après avoir étudié comment l'Eglise envisage l'organisation de la société humaine, le fonctionnement de la famille qui est la cellule vivante et constitutive de cette société, le mode de possession des richesses qui servent de support et de réserve à la famille, il est naturel de se demander comment l'Eglise règle les problèmes posés par l'activité humaine envisagée en tant que productrice de ces richesses.

Toute richesse, c'est-à-dire tout bien nécessaire ou utile à la vie vient du travail. « Le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie », proclame Léon XIII. Les biens, même la terre, ne sont socialement, c'est-à-dire utilement productifs que par le travail. La morale chrétienne oblige tout homme au travail, même celui qui possède des biens dont il pourrait jouir par le travail d'autrui sans y ajouter le sien propre. Ce point a été traité dans la leçon précédente. Dans celle-ci, on s'occupera du travail de ceux qui produisent les richesses, non pour eux, mais pour les autres, parce qu'ils ne sont pas propriétaires de biens-fonds ou de capitaux: les ouvriers.

L'ouvrier, c'est le travailleur manuel qui travaille chez un patron, mais c'est aussi le travailleur intellectuel qui met son intelligence au service d'un de ses semblables. Cette condition de subordination est nécessaire pour que l'on se trouve en présence de travailleurs au sens social du mot. L'ouvrier manuel à son compte est un artisan. Il est son propre patron. L'ouvrier intellectuel qui n'a pas de patron exerce une profession libérale. Ce n'est ni de l'un ni de l'autre qu'il s'agit ici.

Dès qu'elle l'a pu, l'Eglise a exercé sur le régime du travail une influence prépondérante. L'antiquité avait méprisé le travail, aussi bien intellectuel que manuel. L'organisation de la cité antique était essentiellement aristocratique. Beaucoup d'hommes travaillaient pour un petit nombre d'autres qui consommaient et dépensaient. Le citoyen, digne de ce nom, aurait cru être déshonoré s'il s'était occupé d'autre chose que de spéculation philosophique ou de politique. Au point de vue économique, l'antiquité dispose d'ailleurs d'un instrument merveilleux: l'esclave. Avec une quiétude qui fait frémir, le monde antique se sert des esclaves comme nous nous servons des animaux et des machines. Des emplois de toute sorte leur sont confiés. Ils sont médecins, commerçants, industriels, acteurs — car il y a une sorte d'aristocratie parmi les esclaves. Certains d'entre eux avaient ce privilège de recevoir la liberté pour prix des services qu'ils avaient rendus dans des situations importantes. Mais au-dessous de ceux-là grouille un monde d'humbles travailleurs: copistes, droguistes, ouvriers agricoles, ouvriers des industries qui sont de véritables machines humaines.

On les soumet aux travaux les plus rudes, on les traite comme des bêtes et l'on dépense, sans compter, leurs misérables existences. Qu'importe que des esclaves succombent en grand nombre, victimes des émanations pestilentielles qui montent des marais à défricher. La terre est riche en hommes. Au premier arrivage débarqueront à Ostie de beaux hommes « *formosissimos homines* » qui viendront prendre la place de ceux qui sont tombés. Un esclave ne coûte pas cher.

A côté des travailleurs serviles, l'antiquité a connu aussi de petits artisans libres, mais en nombre relativement restreint et dont la situation était aussi précaire que celle des esclaves, le travail de ceux-ci faisant au travail de ceux-là une concurrence sans merci. Le vrai producteur du monde antique était donc l'esclave. Sa situation même implique que l'antiquité n'a pas connu ce que nous appelons aujourd'hui la question sociale. Elle n'existait pas plus entre le maître et ses esclaves qu'elle n'existe aujourd'hui entre l'homme et les animaux domestiques. On nourrit les esclaves, on les entre-

tient comme on entretiendrait des animaux avec la pensée que leur bien-être permettra de les faire mieux travailler et le sage Caton donne des conseils à ses contemporains sur les aliments dont il convient de faire le menu du personnel servile. Mais il ne peut être question naturellement pour l'esclave de participer à la richesse qu'il produit par son travail, à moins qu'on ne stimule son zèle par des primes et par la formation d'un pécule. Ce n'est pas au nom de la justice qu'on lui laisse quelque argent, mais uniquement pour obtenir de lui un rendement supérieur.

Le christianisme réhabilite l'œuvre servile et le travail manuel. Il propose à l'adoration du monde un Dieu fait homme, pauvre comme les artisans, délaissé et méprisé comme les esclaves, qui, avec soumission, a travaillé de ses mains. L'atelier de Nazareth va rayonner sur le monde.

Tout naturellement les apôtres et les premiers disciples, artisans eux-mêmes pour la plupart, s'adressaient à leurs frères de misère pour prêcher la religion nouvelle, à tel point que les païens diront que le christianisme est une religion de foulons et de savetiers. Les chrétiens envahiront bientôt les humbles confréries d'artisans qui existaient à Rome : les *collegia tenuiorum*. Il est même probable que ces pauvres sociétés ont constitué le *substratum* juridique qui a permis à l'Eglise primitive de posséder un statut légal et, en somme, de vivre.

D'autre part, l'action du christianisme s'exerce sur la société romaine et amène une suppression progressive de l'esclavage. Les anciens esclaves deviennent ouvriers libres, entrent dans les confréries d'artisans et ces confréries, peu à peu, vont devenir les florissantes corporations du Moyen Age. L'ouvrier ou plutôt le corps de métier sera possesseur de ses instruments de travail.

La corporation régira elle-même son statut, fixera les règles de son recrutement, organisera la production et la répartition des richesses, régularisant les cours, assurant à ses membres une vie heureuse, créant des œuvres de secours pour les jours mauvais, constituant en somme le monde des ouvriers en une série de grandes familles.

Telle fut, sommairement esquissée, l'évolution en ce qui concerne les travailleurs de l'industrie. Pour les travailleurs ruraux, l'évolution fut différente. L'Eglise arrive peu à peu à les rendre libres par des étapes qui furent parfois longues, l'état politique de la féodalité entravant son œuvre. L'esclave agricole devint le colon attaché à la glèbe, *adstrictus glebæ*, mais qui, au rebours de l'esclave, peut se marier et fonder une famille. Il est quitte envers le propriétaire du sol lorsqu'il a payé une certaine redevance; il y a donc un abîme entre lui et l'esclave véritable.

Le colon devint le serf. L'état de servage qui est un composé du colonat romain et de l'esclavage germanique, sera peu à peu transformé sous l'influence de l'Eglise. Ce sont des serfs du Moyen Age que descendent nos agriculteurs désormais libres sous le ciel de Dieu. Ils forment le fond de notre nation française et, dans bon nombre de régions, ont gardé les traditions morales qui font la force de notre race. Ils ont fait eux-mêmes et par degrés leur révolution sociale.

C'est dans le monde ouvrier surtout que des progrès sont nécessaires. On reconnaîtra facilement pour quelles raisons lorsqu'on saura comment l'œuvre de l'Eglise en cette matière a été peu à peu annihilée.

Tout n'était certes pas parfait dans les anciennes corporations. Des abus s'y étaient introduits, elles avaient tendance à favoriser l'esprit de routine surtout depuis que leur âme ancienne avait été desséchée par le souffle des philosophes qui peu à peu en chassèrent le véritable esprit chrétien. La corporation devenue une sorte de caste égoïste était condamnée à mourir. La Révolution prononça son arrêt. Désormais le monde ouvrier devint inorganique, il n'y eut plus de « métiers », mais des individus isolés se livrant à une même profession sans lien entre eux — la loi l'interdisait — sans cohésion. En même temps naissait la grande industrie moderne à laquelle le machinisme donnait un essor inouï. La nécessité se faisait sentir de recourir, pour monter les entreprises, à des hommes qui n'étaient pas de la profession, mais possédaient de l'argent. La révolution capitaliste était faite. Gagner de l'argent devint un jeu, on n'y vit plus le résultat

d'un véritable travail. Une scission était ainsi accomplie entre les hommes qui produisaient la richesse et ceux qui bénéficiaient du profit. L'ouvrier redevint une machine comme au temps de l'antiquité, il y eut un marché du travail, soumis aux fluctuations de l'offre et de la demande, comme autrefois il avait existé des marchés d'esclaves.

Dans la doctrine des économistes, ces faits étaient traduits par les théories de l'école libérale. Laissez faire, laissez passer, disait-on. Le jeu de l'économie doit, après des fluctuations de hausse et de baisse, amener une harmonie tôt troublée peut-être, mais qui tendra toujours à se rétablir. Le monde fonctionne ainsi comme une machine monstrueuse dont on regarde placidement tourner les rouages sans se douter qu'ils écrasent des vies humaines.

Par le jeu naturel des forts opprimant les faibles lorsqu'aucun contrepoids n'existe, le capitalisme abusa de sa puissance. Il créa les misères du travail à domicile; la grande injustice du manchestérisme. Le capital inerte, comme dit Ruskin, jouait avec des êtres humains qui souvent étaient des femmes et des enfants dont on exigeait, pour un maigre salaire, d'interminables journées de travail.

Rien d'étonnant que des sursauts effroyables de la classe ouvrière aient répondu à de tels traitements. Le travail de l'ouvrier subit les fluctuations de la loi de l'offre et de la demande. Fort bien, puisqu'on la considère comme une marchandise, l'ouvrier va la raréfier pour la rendre plus précieuse. D'où le néo-malthusianisme avec toutes ses épouvantables conséquences.

Voici naissant, par réaction contre les faits injustes, la théorie marxiste qui apparaît à l'horizon. Pourquoi certains privilégiés seulement, les possesseurs du capital « qui n'est que mort », tireraient-ils seuls bénéfice de la production ? On arrive au collectivisme. La classe ouvrière s'organise, mais elle sent le besoin d'éperonner son action. Il lui faut un moteur puissant. Elle choisit la haine et voici apparaître la théorie de la lutte des classes. On attend le Grand Soir. La révolution est érigée à l'état de système, c'est de l'explosion de la machine qu'on attend son perfectionne-

ment, la révolution prolétarienne doit détruire les effets de la révolution capitaliste.

Pendant tout le cours du XIXe siècle, l'Eglise s'est trouvée en présence de terribles conflits de conscience. Elle encourageait les bons patrons dans les œuvres de charité qu'ils entreprenaient, mais les âmes étaient à ce point troublées et le sens moral obnubilé qu'une doctrine trop chrétienne, disons le mot, eût risqué de tomber sur la terre aride sans avoir chance d'y germer. Bien plus, elle eût scandalisé peut-être la plupart des gens bien intentionnés qui vivaient dans le désarroi moral du siècle et avaient pris naïvement l'habitude de boire l'iniquité comme l'eau.

Cependant, vers la fin du siècle, un mouvement d'opinion annonça que les temps étaient proches où l'Eglise pourrait enfin faire entendre sa voix. Sous la direction du cardinal Mermillod, l'Union des Catholiques de Fribourg, aboutissant elle-même de toute une poussée de pensée et d'action chrétiennes, étudiait les problèmes sociaux et soumettait à la critique du Saint-Siège les solutions qui lui paraissaient s'imposer et Léon XIII, le 15 mai 1891, promulgua l'encyclique *Rerum novarum* qui peut être considérée comme la charte chrétienne du travail. Charte dont les principes ont depuis été repris par Pie X et dont Benoît XV, en mai 1919, indiquait toute l'inestimable valeur.

C'est donc à ce document primordial qu'il faut se référer pour connaître la doctrine de l'Eglise.

« Les prolétaires, dit le pape, sont, pour la plupart, dans une situation de misère imméritée. » Quelle en est la cause? Le régime économique moderne. Le tableau qui vient d'être ici esquissé de ce régime a peut-être paru par trop poussé au noir. L'encyclique juge plus sévèrement encore: « Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes qui étaient une protection pour les travailleurs. Tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue encore ajouter au

mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Eglise, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain, d'une insatiable cupidité. A tout cela, il faut ajouter la concentration, entre les mains de quelques-uns, de l'industrie et du commerce devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. »

A pareil état, il faut trouver un remède. Le socialisme ne l'apporte pas, car il détruit les bases normales de la société, notamment la propriété et la famille, et il hypertrophie l'Etat. Le socialisme bâtit d'ailleurs sur le détestable fondement de la haine de classes. Il ne faut donc pas compter sur lui pour résoudre le problème.

Il ne faut pas compter davantage sur le libéralisme économique. On ne peut se contenter d'assister en spectateur au fonctionnement des lois matérielles, puisque la vie et l'âme humaines sont en cause. Sans doute, ces lois matérielles, si rigoureuses qu'elles soient, il est puéril de les nier, il faut les capter comme on capte des forces naturelles pour les faire servir à des fins voulues par l'homme. Il existe dans la société des inégalités qui tiennent à la nature des choses. Il faut en tenir compte et les aplanir au lieu de les heurter. Il faut établir la justice entre les classes, développer la conscience de l'ouvrier et aussi celle du patron, lui faire comprendre notamment ce qu'est le salaire juste. Le catéchisme de Pie X proclame que l'exploitation de ceux qui travaillent est un crime qui crie vengeance devant Dieu. Il importe de développer l'amitié entre les classes qui se traduira par une charité réciproque et surtout par une charité du riche envers le pauvre.

Pratiquement, une part très notable de l'action nécessaire revient à l'Etat auquel incombe le devoir d'organiser la vie économique. Il ne doit pas gêner la vie des particuliers par une ingérence excessive, mais toute intervention est légitime quand il s'agit d'exiger que la justice soit respectée. C'est qu'en effet, si l'Etat n'intervient pas par le jeu de la concurrence, le mauvais patron aura vite fait de tuer le bon. L'Etat

doit particulièrement s'occuper des pauvres et des indigents. Il doit s'en occuper d'une manière spéciale, dit l'encyclique, car « la classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesse pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'Etat. L'Etat doit donc entourer de soins et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général. »

Notamment, l'Etat doit maintenir l'ordre et prévenir les grèves en réglementant les justes conditions du travail. Il doit protéger l'âme des ouvriers, faire respecter leur dignité, leur assurer le repos hebdomadaire et garantir leur santé par la réduction de la journée de travail et par des mesures qui épargnent l'ouvrier encore jeune et la femme qui travaille.

Que doit être le salaire? L'école classique des économistes libéraux, qui voit dans le travail une marchandise soumise aux fluctuations de la loi de l'offre et de la demande, professe que selon cette loi les salaires montent ou baissent. Quand deux ouvriers courent après un patron, les salaires baissent, quand deux patrons courent après un ouvrier les salaires montent. Cette doctrine est abominable. Il est abominable également de professer que la convention passée entre un patron et un ouvrier doit être tenue quelle qu'elle soit, parce qu'il s'agit d'un libre contrat du droit civil conclu entre eux. Non. Le contrat de travail, de la part au moins de l'ouvrier, est un contrat nécessaire, car l'ouvrier doit manger son pain à la sueur de son front. En entrant à l'usine, il y apporte sa vie, il doit en rapporter de quoi alimenter cette vie. Si l'on croit être quitte en lui payant ce qui a été convenu, quoi que ce soit, on est dans une profonde erreur. « Que le patron et l'ouvrier, écrit Léon XIII, fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire, au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir, que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, l'ou-

vrier accepte des conditions dures que, d'ailleurs, il ne peut refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, il subit une violence contre laquelle la justice proteste. »

C'est le salaire vital dans lequel doit rentrer, sous une forme ou sous une autre, le salaire familial qui permet à l'ouvrier, chargé de famille, de faire vivre ses enfants. Car si l'on doit au travailleur ce qui est nécessaire pour sa subsistance, lui-même peut légitimement prétendre qu'il a faim tant que ses enfants n'ont pas mangé. Et qu'on n'aille pas dire : je paierai ce qui a été convenu et pour le reste ma charité interviendra. Il faut que la justice soit d'abord satisfaite. « Le seul œuvre divin, dit Ruskin, le seul sacrifice prescrit est de pratiquer la justice ; et c'est le dernier auquel nous nous sentions disposés. Tout plutôt que cela ! Autant de charité que vous voudrez, mais pas de justice. Eh bien, direz-vous, la charité est supérieure à la justice. Oui, elle est supérieure, elle est le sommet de la justice, elle est le temple dont la justice est le fondement; mais vous ne pouvez avoir le faîte sans la base; vous ne pouvez bâtir sur la charité. Il faut bâtir sur la justice, pour cette raison capitale que vous n'avez pas, au début, le fondement de la charité sur lequel bâtir. Elle est la récompense dernière du bon travailleur. Soyez juste envers votre frère (vous pouvez faire cela, même sans l'aimer) et vous viendrez à l'aimer. Mais soyez injuste envers lui parce que vous ne l'aimez point et vous viendrez à le haïr. »

Le salaire *vital* qui vient d'être défini n'est qu'un salaire minimum. Le salaire doit être en effet adéquat au travail, sans quoi il n'y a pas de justice. C'est-à-dire que le travail doit être payé à son prix selon l'estimation commune.

L'Etat peut-il obtenir ce résultat ? Il lui est bien difficile d'y parvenir, car la fixation du salaire est affaire d'espèce. Mais les organisations professionnelles peuvent y atteindre et c'est une des raisons qui les rend nécessaires.

Organiser les professions; vaste problème. Ici tout est à faire. L'Église, qui a créé autrefois les corporations, voit avec plaisir la formation d'associations ouvrières, patronales ou mixtes.

De nos jours, les professions sont à ce point inorganiques, qu'on ne pourrait songer d'un coup à les organiser. Il faut procéder par étapes. La première est celle du syndicalisme. Les syndicats ne sont, il est vrai, que des associations privées, alors qu'il faudrait des collectivités admises au rang des personnes publiques pour représenter véritablement les professions. Sans doute, à l'heure actuelle, le syndicalisme peut engendrer des abus. Il arrive notamment aux syndicats de sortir de leurs rôles purement professionnels pour jouer un rôle dans la vie publique. L'histoire les jugera peut-être moins sévèrement que nous le faisons, car, bien souvent, si le syndicat abuse, c'est que l'autorité publique est déficiente. Cela n'est pas une excuse mais une explication. D'ailleurs, ce n'est pas en combattant les syndicats, mais en essayant par eux d'atteindre à l'organisation professionnelle qu'on atténuera les inconvénients de l'action syndicale.

Le syndicat devra veiller à régler la profession, à ce que « les droits et les devoirs des patrons, dit l'encyclique, soient parfaitement conciliés avec les droits et les devoirs des ouvriers ».

Espérons que de plus en plus se répandront les syndicats d'inspiration chrétienne. Il ne faudrait pas les confondre avec des syndicats jaunes: leurs revendications professionnelles sont généralement les mêmes que celles des syndicats de la C. G. T., mais ils savent faire prévaloir les droits des ouvriers dans l'ordre, même lorsqu'ils sont obligés, pour les défendre, de recourir au moyen de la grève.

Heureux serait le monde ouvrier si revenant aux principes de foi que lui propose l'Eglise il cherchait, comme les ouvriers chrétiens, le royaume de Dieu et sa justice. Le reste lui serait donné par surcroît.

CÉSAR CHABRUN,

Député,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris

LA FAILLITE

DES PSYCHOLOGIES MATÉRIALISTES

SUR LE TERRAIN

DE LA PATHOLOGIE MENTALE

Le vingtième siècle aura vu la faillite des psychologies matérialistes sur leur terrain de prédilection. Et nous n'entendons pas seulement par ces termes les psychologies qui prétendent ramener l'esprit à la matière du corps, soit qu'elles considèrent la pensée comme une simple production de l'organisme matériel, soit encore qu'elles l'interprètent comme une traduction, dans un mode différent d'aperception, des dispositions matérielles du cerveau, sans y rien admettre qui ne puisse, sous un certain aspect, trouver son explication dans les lois de la chimie, de la physique et de la mécanique. Mais nous comptons aussi dans leur nombre les théories de l'esprit qui négligent son indivisible unité et sa qualité propre, et le découpent arbitrairement en une multitude d'éléments qu'elles tiennent pour autonomes, malgré leur constante association.

Aussi bien ces diverses conceptions ne sont-elles point sans parenté profonde. Ceux qui faisaient de l'esprit un simple composé d'images plaçaient volontiers ces images dans certaines cellules de l'écorce du cerveau, comme dans un tiroir l'on range des feuillets; ou bien, si le passage leur semblait

trop choquant du psychologique au physiologique, tout au moins localisaient-ils de la sorte les processus biologiques inconnus dont ces images, dans leur système, représentaient seulement l'apparence intuitive.

La psychologie de Bergson a séduit nombre d'esprits dégagés de ces conceptions inexactes. Elle les combat en effet, par sa très nette distinction de la durée et de l'espace, par sa critique très serrée de l'image-cerveau (1), incapable de recéler le monde entier des images qui doit la contenir elle-même, par sa notion surtout d'une continuité psychique qui ne saurait être morcelée. Mais, d'un autre côté, elle se range auprès d'elles, réduisant la pensée en un flux sans cesse mouvant, où se noient toute unité et toute forme définies; aussi, malgré la finesse et l'exactitude des distinctions rigoureusement établies aboutit-elle, en conclusion, à un panthéisme diffus, et l'universelle fluence finit par absorber la matière et l'esprit. Enfin les coups portés à la pensée logique par la doctrine de l'intuition aident au maintien de ces positions, intenables rationnellement, qu'avait adoptées le matérialisme.

Bien que le fait puisse sembler paradoxal, le subjectivisme absolu, l'idéalisme des élèves de Kant a souvent, au siècle dernier, porté un concours efficace aux théories matérialistes. Pour concilier ce point de vue avec les exigences des sciences physiques, l'on admettait volontiers, en effet, l'expédient du parallélisme, par lequel est supposée une double série de phénomènes, objectifs et subjectifs, identiques cependant, ou considérés comme tels dans leur fond inconnaissable. Cette combinaison donnait en fait partie gagnée au monisme de la matière, qu'elle habillait d'un aspect plus philosophique. Car des deux « versions » de la réalité unique, l'une, l'intérieure ne pouvait guère se prêter qu'aux écarts de la fantaisie, tandis que, dans l'ordre pratique, elle était rivée au déterminisme de la série extérieure, dont la fatalité était admise comme certaine. D'une part, l'homme semblait un dieu; de l'autre, il était réduit à la bête. L'identité de ces deux termes, qu'on ne pouvait subordonner, engendrait un

(1) Tout est « phénomène » dans la psychologie matérialiste.

vertige effrayant. Par ailleurs, la pensée logique ne s'accommodait pas de l'accolement des deux monismes, opposés dans leurs principes. Elle tournait perpétuellement dans le cercle de leurs contradictions. Mais alors le subjectivisme sauvait l'existence précaire du système, en mettant en doute la valeur foncière de la raison. Aussi bien voit-on s'effondrer toutes ces constructions énormes et fragiles le jour où l'on comprend l'essentielle vérité de l'éternelle philosophie : si quelque chose existe, et si l'intelligence est de quelque valeur, la raison possède de l'Etre au moins une idée analogue. Ceci détruit à la fois, avec le scepticisme et l'idéalisme Kantien, et l'impossible « parallélisme », et l'inconcevable matérialisme, la doctrine irrationnelle de l'objectivisme absolu. Nous ne saurions dire ici rien de nouveau sur ce sujet.

Le matérialisme récusait donc la pensée logique qui le condamnait. Les physiologues, anciens rationalistes qui avaient cru pouvoir invoquer jadis la raison contre la foi religieuse, l'écartaient maintenant d'un simple mot, pris dans une acception fâcheuse : « Scolastique » ou « Métaphysique », c'en était assez à leurs yeux, et ils donnaient le nom de « science » à leur métaphysique ignorée.

La raison ainsi révoquée, l'on faisait appel à l'expérience. Mais l'on rejetait également le témoignage de l'expérience introspective, dont les réponses n'étaient pas favorables à la thèse préconcue. La pensée ne se perçoit pas elle-même comme morcelée, ni quantitative, ni fatalement déterminée. Le subjectivisme, utile au matérialisme dans ses attaques contre la raison, s'opposait nettement à lui sur le terrain de l'intuition. Et la nouvelle doctrine subjectiviste, la philosophie de Bergson, décrivait l'expérience intérieure comme irréductible à l'externe, la qualité à la quantité, la durée à l'espace. L'on en vint à accuser l'expérience intime d'être faussée par la passion (argument sans doute valable pour le témoignage social, non pour les données de la conscience dans leur valeur immédiate), et l'on n'admit plus, en psychologie, que l'expérience extérieure.

Ou plutôt, à mieux dire, la psychologie devait disparaître.

La physiologie allait la remplacer, elle-même réductible à la physique et à la chimie, que la mécanique devait absorber. On confondait l'intelligence avec l'instinct, on identifiait celui-ci au réflexe : le réflexe trouvait sa loi dans l'irritabilité, qu'à son tour l'on assimilait à tel ou tel phénomène de la nature inorganique (ou prétendue telle). Des « tropismes », une « sensibilité différentielle » plus complexe, des « réflexes conditionnels » plus longuement « évolués » devaient remplacer un jour la volonté, le discernement, la pensée réfléchie. Cette suite de confusions n'ayant pas donné aussitôt les satisfactions attendues, l'on admit provisoirement une observation extérieure qui jugeait par analogie des « phénomènes » psychologiques. Les résultats de cette observation normale et morbide, « physiologique et pathologique », ethnique et comparée, détruisaient , disait-on, les principales conclusions de l'ancienne psychologie, basée sur la raison, sur l'expérience intérieure, sur l'expérience sociale, nourrie des traditions et des progrès de chaque siècle. Cette assertion était, et de tous points reste inexacte.

Il est vrai que certains physiologues, mesurant les concomitants physiques des sensations ont cru mesurer la pensée. Il est vrai que certains psychiatres, après avoir traduit des données physiologiques en termes qui impliquaient leur doctrine ont cru découvrir dans l'expérience les principes qu'ils y avaient introduits. Et l'on a vu des philosophes, retrouvant chez les médecins les conceptions qu'ils leur avaient prêtées, les reprendre comme faits démontrés dans des œuvres de seconde main. La riche documentation de quelques ouvrages voile aussi la gratuité des postulats que par ailleurs ils contiennent. Mais rien de tout cela ne résiste à l'analyse.

La psychophysiologie, passé le temps où elle prétendait remplacer la psychologie, devient son auxiliaire utile et modeste et s'applique à noter exactement les variations de l'organisme physiologique qui accompagnent, précèdent ou suivent les modifications du psychisme, sans postuler l'identité de celui-ci avec telle partie de celui-là. La psychologie d'observation extérieure n'a fait nulle remarque qui ne s'ac-

corde avec les notations déjà tracées dans les œuvres littéraires, historiques, philosophiques et religieuses, legs inestimables des générations passées. Seule, la psychologie pathologique, traitée depuis très peu de temps en mode distinct d'investigation porte ses nouvelles réponses aux antiques questions de la curiosité humaine concernant les lois de l'esprit. Que ces réponses, loin de s'opposer, s'harmonisent avec celles de la raison, de la tradition, de l'expérience intime et de l'observation sociale, on pouvait le penser d'avance. On peut, dès maintenant, s'en assurer par le fait.

*
* *

Depuis les dernières années du siècle passé, l'on nous parle couramment de dédoublements, de morcellements, de dissociations de la personnalité. L'on penserait, à entendre médecins et philosophes, qu'il s'agit vraiment de faits d'observation. Et comme, en un certain sens, la personnalité traduit l'unité psychique profonde, parmi la diversité des modifications psycho-organiques, la conclusion n'est pas longue à venir que cette unité n'est qu'une résultante, susceptible d'être divisée, fragmentée, entièrement réduite en parties distinctes. Ces conceptions, introduites et vulgarisées chez nous par les ouvrages de Ribot, sont passées dans le langage, et l'on a pris l'habitude de traduire en de pareils termes les symptômes de troubles psychophysiologiques, les uns rares, les autres communs, mais tous incapables d'une telle portée.

Or, les seules « personnalités » que l'on ait pu revêtir d'une apparence vraiment « double » sont celles de malades hystériques, pithiatiques, suggestibles, par ailleurs longuement étudiées, souvent longuement éduquées, bien qu'à l'insu de leurs éducateurs. Maintenant que l'état mental de ces sujets est mieux connu, l'on ne saurait prendre au sérieux leurs « personnalités secondes » qu'anime toujours, plus ou moins voilée, la personnalité première, dont les tendances mythomaniaques et la morbide plasticité se sont prêtées à cette comédie, jouée d'ailleurs souvent de bonne foi.

Bien différents sont les « dédoublements » que l'on croit

observer dans certains délires. Ici, le sujet principal, le seul sujet à vrai dire, reste toujours conscient de soi, bien qu'il accuse parfois par de curieuses expressions, la transformation du sentiment intime. L'autre « personne » qu'on lui oppose n'intervient qu'à titre d'objet. Elle n'est que l'interprétation des hallucinations et des impulsions, des entraînements et des inhibitions qu'un organisme malade impose au psychisme qui lui est attaché. Selon les dispositions, les occasions et les circonstances, ces modifications sont attribuées par le sujet, tantôt à une transformation de sa personne, tantôt à l'intervention d'êtres extérieurs. Mais ceux-ci ne sont jamais que le revers d'une apparence, le « non moi » supposé derrière le phénomène. Ils ne se présentent nullement comme une deuxième conscience.

Les hallucinations nous sont souvent données comme des « dissociations » du « moi ». Il faut savoir que l'affirmation est purement doctrinale et part de la conception simpliste qui ne voit dans l'esprit qu'un « polypier d'images ». Par définition, s'il en était ainsi, les psychoses hallucinatoires manifesteraient son éparpillement. Mais la défaillance du jugement, de la volonté, de l'affectivité n'est nullement proportionnelle à la richesse hallucinatoire, et l'hallucination ne se présente pas comme un phénomène isolé, mais bien au contraire comme un syndrome où tout le psychisme collabore avec maint processus organique. Et la construction délirante, confuse ou systématique, vient souvent montrer la puissance de l'unité ordonnatrice jusqu'au milieu du désordre causé par les troubles psycho-physiologiques.

Les théories de Ziehen et de Meynert ont maintenu dans les mêmes errements les aliénistes soumis à leur influence. Ils n'hésitent pas à donner la confusion mentale en exemple des états que caractériserait la prétendue fragmentation du psychisme. On ne peut concevoir une image plus contraire à la réalité. Le psychisme du confus voit en effet disparaître les distinctions et les oppositions mêmes que la conscience normale maintient dans l'unité de l'expérience pour sa bonne organisation. Tout cet ordre est remplacé par un état de diffu-

sion continue, de flou, de chaos indéfini qui défie l'analyse, empêche la pensée claire et permet diverses erreurs. La maladie exagère ici certaines modalités de la vie mentale qui correspondraient à la conception bergsonienne du flux indéterminé. Ainsi l'on pourrait à la fois entrevoir la part d'observation et la part d'incertitude que renferme la nouvelle philosophie. A la différence de l'associationnisme, elle donnerait une idée saisissante d'aspects réels, mais sans doute imparfaits de la vie psychique. Cependant il subsiste, jusque dans la confusion mentale, une certaine unité foncière, consciente, centrée, que le changement n'efface pas. Et nous n'y voyons pas la simple persistance d'un passé qui serait tout entier conservé. Mais le psychisme normal surtout, avec sa vision ordonnée, claire et distincte, déborde la nouvelle psychologie, plus spécialement par ses fonctions rationnelles. C'est ce qu'à bien vu Ch. Blondel, qui rapproche la psychologie bergsonienne de la conscience de certains troubles. Mais il donne à son tour une interprétation insuffisante de l'ordre intellectuel qui domine un fonds imprécis. Quelle que soit la valeur sociale de cet ordre et le secours qu'il reçoive du langage, il n'en traduit pas moins une faculté supérieure de la pensée, qui correspond d'ailleurs à des réalités, et notamment à des unités naturelles, dont l'existence et l'origine ne dépendent point de la société.

La psychologie des délires oniriques est très analogue à celle des rêves, et la stupeur confusionnelle est une sorte de sommeil. Or, nous connaissons ces états pour les expérimenter chaque jour. Nous n'avons pas l'idée de croire que notre personnalité se « morcelle » tandis qu'elle assiste impuissante aux nombreux mirages du rêve, pas plus que nous ne nous sentons disséqués par le spectacle du monde extérieur. Et nous trouvons dans la conscience du demi-sommeil un état incontestablement continu, d'une remarquable uniformité, quelque chose qui n'est point l'unité organique de la conscience éveillée, mais où l'unité est peut-être plus encore évidente, dans la monotonie de son expression.

(1) Ch. Blondel : *La conscience morbide*, Paris, 1914.

C'est à des états analogues que semblent s'apparenter les diverses « démences ». Nombre d'entre elles ne sont, sans doute, que des confusions chroniques. De récentes recherches portent à voir dans la plupart d'entre elles non la ruine de l'intelligence, mais la simple suspension de son exercice. Quoiqu'il en soit, d'ailleurs, ces états, remarquables par leur monotonie et leur pauvreté nous montrent des personnalités devenues, certes, fort misérables, mais nullement dissociées, ainsi qu'on l'a prétendu. L'on est frappé, au contraire, de leur incapacité croissante à subir des variations. La psychose héléphréno-catatonique (démence précoce de Kraepelin) a reçu le nom de schizophrénie, qui veut indiquer la séparation des états de conscience. Interrogez un de ces malades, et vous verrez qu'il n'est rien d'analogue. Le sujet, bien plus intelligent, d'ailleurs, souvent, qu'il ne paraît, possède comme le normal la conscience de ses états psychiques. Mais ceux-ci, plus ou moins troublés d'autre manière, sont surtout désaccordés affectivement, et peut-être, en définitive, la solution du problème est-elle simplement à chercher dans les dysharmonies de la mimique et les perturbations sympathiques, agissant par entraînement sur l'état mental. Ce désaccord caractéristique est excellemment exprimé par le nom de psychose discordante, donné par M. Chaslin à cette affection.

Cette revue succincte des troubles les plus graves (1) que peut subir la vie mentale dans le domaine de l'aliénation ne met-elle pas en lumière le principe inverse de celui que voulaient démontrer les psychologies matérialistes? N'est-on pas frappé du maintien de l'unité psychique dans des états si divers, et par lesquels elle se trouve si diversement éprouvée? Jamais un seul fait psychologique ne se produit, qu'elle ne le pénètre. Tout fait dont elle disparaît perd son caractère mental, pour être réduit à de simples modifications corporelles. Son union avec un corps passible de tant de modifications a beau l'affecter des manières les plus diverses, jamais on ne voit céder son indivisibilité profonde. Que les

(1) Nous n'avons pas parlé des syndromes maniaques et mélancoliques, où le maintien de l'unité de conscience est évident.

processus psycho-physiologiques soient accélérés ou ralentis qu'ils soient brouillés ou suspendus, entravés, déviés de toutes façons, elle subit ces troubles, ces sollicitations diverses qui la dominent ou l'influencent, l'inhibent, l'entraînent, la plongent dans le sommeil, le rêve, le délire ou la démence, sans que jamais défaille cette irréductible unité. Quand disparaît la bonne coordination des phénomènes que normalement elle commande, la conscience ne se divise pas, mais elle devient obscure, sans cesser toutefois d'être unique. Elle traduit parfois la perception de ces changements par un délire de transformation ou d'influence, qui montre sa valeur de témoin devant les modifications subies. A un degré plus bas, elle laisse agir sur le corps les sollicitations adverses et se retire dans l'inaction, somnolente ou démentielle, par laquelle elle retrouve le calme qu'elle avait perdu. Lorsqu'on sait se débarrasser des idées préconçues d'une certaine école et des termes qui les postulent, l'étude des troubles mentaux fait donc ressortir d'une manière éclatante la valeur essentielle de l'unité psychique, dans la variété de ses affections. Ce fait sera développé dans les études qui vont suivre.

Si le temps et les moyens nous en sont accordés, nous espérons pouvoir un jour souligner d'une façon analogue l'échec des théories matérialistes au sujet de l'intelligence elle-même. On sait que ces doctrines, sous des formes plus ou moins variées, prétendent réduire l'intelligence à la mémoire et à l'instinct, ceux-ci à l'habitude, cette dernière enfin à de pures traces organiques, doublées ou non de conscience. Fabre, dans les « Souvenirs entomologiques », a très justement, très fortement posé la distinction nécessaire entre l'intelligence et l'instinct et sa critique des explications simplistes peut être donnée comme un modèle. Mais pour la différence qui sépare l'intelligence de la mémoire et des habitudes, la psychologie pathologique pourra nous en fournir de typiques démonstrations. Elle nous présentera des individus pourvus au plus haut point de ces fonctions nécessaires, mais inférieures, qui ne parviennent point à remplacer les supérieures, et nous donnera l'occasion de rechercher

la caractéristique irréductible de ces fonctions supérieures elles-mêmes.

Nous n'insisterons pas non plus aujourd'hui sur l'insuffisance de la théorie de Lange et des conceptions du même ordre qui regardent l'affectivité. Leur but, plus ou moins avoué, est de remplacer un optimum par un maximum, et de réduire la qualité à la quantité. Le sentiment agréable serait la simple conscience d'une excitation, le sentiment pénible, d'une diminution d'activité. L'étude des joies de repos et de détente, des « joies passives », celle de l'excitation anxieuse ont montré l'absence de fondement de ces doctrines. Plus récemment, Tastevin a proposé, sans plus de succès, une nouvelle théorie « périphérique » pour les émotions affilictives. Le spasme œsophagien ou gastrique qui souvent les accompagne en effet, n'en est pas plus spécifique que les larmes, capables de correspondre à des sentiments très différents, tels que la joie ou l'enthousiasme. Ces modifications splanchniques, d'ailleurs mal déterminées, font partie de réactions organiques diffuses susceptibles d'entrer pour une part dans la cénesthésie de tel ou tel état sentimental. Mais elles ne sauraient, par leur somme brute, rendre compte de sa valeur propre; encore moins l'une d'entre elles pourrait-elle suffire à le constituer.

Nous n'insisterons pas, enfin, pour le moment, sur les évidentes erreurs que cette école a longtemps soutenues comme vérités démontrées dans les domaines de la psychologie religieuse, morale, esthétique et sociale. Rappelons seulement, comme exemple, la confusion de la mystique normale avec la mystique morbide que l'autorité de Th. Ribot fit longtemps admettre d'emblée par des médecins et des philosophes, propagateurs ensuite, souvent inconscients, de cette idée fausse, injuste et nocive. Devant la réflexion, devant l'expérience, elle vaut tout justement ce que vaudrait l'assimilation des sciences avec les fantaisies des aliénés inventeurs. C'est une erreur encore de ne voir, dans une vie si complète, que les états de repos. Le « quiétisme » morbide, comme toute aliénation, ne saurait aboutir qu'à l'hérésie, à la séparation de toute société, religieuse autant que civile.

Un démenti des plus nets donné par l'expérience aux doctrines matérialistes résulte des récentes recherches sur l'état mental des blessés du cerveau. La récente guerre n'a fourni que trop d'occasions à cette étude (1). Or, l'on n'a jamais observé, en rapport avec les blessures localisées du cerveau, ni avec les pertes de substance cérébrale, aucune destruction ni décomposition de l'unité psychique. Les qualités essentielles du psychisme, sentiment, intelligence, volonté, ne sont jamais séparées, ni séparément abolies, du fait d'une blessure portant sur tel ou tel point de l'écorce cérébrale. Bien plus, l'on a remarqué une tolérance extrêmement curieuse qui permet, dans certains cas, au jugement, à l'affectivité, à l'activité de s'exercer d'une manière tout à fait normale, malgré des mutilations parfois étendues du cerveau, et portant sur des régions où l'on décrivait jadis de préférence les prétendues « localisations psychiques ». La défaillance, due à quelque lésion localisée, de telles ou telles fonctions nerveuses réflexes, sensitivo-motrices, sensorio-motrices, de la mimique, du langage de l'orientation, des divers modes d'expression ou d'impression, des habitudes, des symboles, etc..., provoque seulement, lorsqu'elle est insuffisamment limitée, une simple gêne de l'activité psychique supérieure, plus ou moins troublée par la perte ou la détérioration de quelques-uns de ses instruments habituels. Encore cette gêne, parfois nulle, est-elle souvent très légère. L'absence de directes localisations des fonctions psychiques supérieures (2) contraste avec l'existence de localisations nettes dans l'ordre de la sensibilité et de la motricité, et des réactions fixées par l'habitude, telles que celles qui sont utilisées par l'orientation et le langage (3). Le psychisme manifeste son unité foncière, et sa foncière indépendance de ces instruments auxquels il

(1) Voir les *Annales médico-psychologiques*, la *Revue de neurologie*, la *Revue scientifique*, etc..., 1915-1920.

(2) La réaction du psychisme supérieur aux blessures cranio-cérébrales localisées. *Société médico-psychologique*, janvier 1920; *Annales médico-psychologiques*.

(3) Pierre Marie, Chatelin, Foix, Béhague: *Revue neurologique*, 1915-1919.

doit avoir recours en les remplaçant au besoin les uns par les autres. La possibilité des suppléances cérébrales et de la rééducation psychique nous apparaît sous un meilleur jour depuis que nous connaissons mieux la relative intégrité mentale des blessés porteurs d'une lésion cérébrale localisée. L'activité propre du psychisme est bien plus nettement suspendue par une lésion discrète, mais globale des centres nerveux supérieurs qui, entravant ses diverses réalisations, brouillant ses points de repère, lui interdit toute adaptation pratique et l'incite dès lors à la réaction démentielle. Et pour revenir à l'idée principale soutenue dans les pages qui précèdent, rappelons que l'unité de conscience n'a jamais été détruite par une blessure du cerveau.

*
* *

Il est donc temps d'abandonner les erreurs plus ou moins modernes, mais déjà toutes désuètes, issues des systèmes tendancieux des Gall et des Cabanis. Après la raison, après l'expérience intime, l'observation extérieure nous amène, elle aussi, à leur opposer cette conception : l'unité psychique existe, et l'on ne peut jamais la prendre en défaut. Cette unité, tant qu'elle se manifeste, apparaît toujours avec les qualités essentielles qui font d'elle un sentiment, une intelligence, une volonté. Mais elle est en rapport avec une diversité organique, spatiale et temporelle qui lui permet, par divers systèmes délicatement agencés, de développer le sentiment, l'intelligence et la volonté en fonction du monde que nous habitons. Quand ces organisations corporelles sont diversement endommagées, il en résulte pour l'âme une difficulté d'adaptation qui se traduit par troubles divers.

La distinction essentielle de l'âme et du corps, leur union intime en une personne, ces deux vérités de l'éternelle philosophie s'accordent mieux que toute hypothèse avec l'expérience comme avec la raison, avec l'observation externe comme avec l'introspection, avec, enfin, la psycho-pathologie comme avec la psychologie normale.

Dr M. Mignard.
Directeur de l'Asile de Moisselles.

POUR LA PHILOSOPHIE DES ÊTRES NATURELS

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

TROISIÈME PARTIE

VERS LA DOCTRINE

Pour voir ce qui arrivera, écrasons un peu cette queue de chien : nous serons mordu, et ce sera justice ; mais *par qui ?...* Cette question ! Par « l'animal », évidemment : par le chien qui tout à l'heure nous caressait.

Si nous en sommes sûr, philosophiquement sûr, c'est au mieux. Mais songez donc : quelle affaire ! *Il faut que les grains et atomes de l'organisme, il faut que l'espace où résident les matériaux disjoints, soient devenus personne canine, en cet instant,* pour qu'un chien substantiel existe là, à qui j'aie fait mal, qui m'ait vu lui écraser la queue, et qui me morde de douleur... Il faut aussi que ce soit « ce chien », qui était autre part l'instant d'avant, et qui n'avait pas alors en soi les mêmes atomes qu'à présent !

Toute une doctrine donc à bâtir, entre savants et philosophes.

A cet effet, et faute d'être dans la confidence de l'Eternel, nous devons toujours repartir des choses les plus simples :

du plus bas, comme Sisyphe : tout en nous disposant à monter, nous les hommes, plus haut qu'un chien (1).

(1) La note qui suit est destinée à nous établir, sans détails désormais gênants et en donnant le plus possible la parole aux hommes de science, dans la notion moderne de **l'espace,** composé originairement avec les grains et leur ambiance physique, mais capable de devenir chimiquement, biologiquement, humainement, ce que nous observons aux instants successifs de la durée. Là est le fondement à la fois scientifique et philosophique de la doctrine *par quoi l'on veut objectiver, situer, ordonner le mystère de ce monde.*

Nous saluerons au passage la **Théorie de la relativité** d'Einstein, qui, dégagée de l'appareil mathématique, affirme précisément la mutabilité radicale de l'espace, dans le temps.

I. — Un extrait d'abord de la préface que M. Langevin écrivait en 1906 pour la traduction française de la classique conférence de Sir Oliver Lodge : *Sur les électrons* (Paris, Gauthier-Villars), afin de fixer le point de départ, au rebours du mécanicisme de naguère... Noter qu'en 1906 tous les grains étaient des électrons: on sait que le terme désigne exclusivement aujourd'hui les négatifs.

« L'électron, écrivait M. Langevin, l'atome d'électricité, le centre dont nous savons seulement qu'il est électrisé, possède, par là-même, la propriété d'être inerte et de donner naissance, lorsque sa vitesse change, à tous les rayonnements, lumières, ondes hertziennes ou rayons de Roentgen. [Depuis : réserves de M. Planck; théorie de M. Bohr.]

« La matière ordinaire serait constituée de groupements d'électrons en mouvement continuel,... qui, arrachés accidentellement à l'édifice atomique et lancés avec des vitesses jusqu'alors inimaginables, constituent les rayons cathodiques et la partie la plus importante des rayons du radium. [On a précisé, depuis: le radium même lance seulement la particule α.]

« Cette évolution des idées fait aujourd'hui du centre électrisé, de la charge électrique redevenue quelque chose de physique et de tangible [à vrai dire, la seule chose telle], la base même de notre conception de la matière... et place au premier rang les notions électromagnétiques de champ [activité toute occulte], et de charge [ce que meut le champ actif].

A propos de l'espace considéré comme physiquement actif, de *l'éther,* il y a quelque quinze ans encore « tout l'effort des physiciens se portait vers une représentation matérielle, avec le souci bien anglais du modèle mécanique des propriétés singulières de ce milieu... On cherchait à construire un éther en acier, ou même en gélatine [que les grains auraient dû traverser sans frottement !

I. — L'Individu aristotélicien s'organisant dans l'ambiance sans structure.

Vocabulaire et Doctrine : **Matière. Espace.**

L'individu aristotélicien, c'est l'individu, tout court: parce que *l'être aristotélicien,* c'est le concret.

L'aristotélisme met son honneur à prendre partout choses et gens pour ce qu'ils sont. Il dit donc « tel homme, telle

On était conduit à imaginer l'éther gyrostatique de Kelvin, capable de propager les ondes périodiques pareilles à la lumière, ou encore les transmissions et les engrenages de Maxwell et de Lodge pour lier au courant électrique la production du champ magnétique et les phénomènes d'induction...

Mais on a renoncé à ces chimères : « Combien le point de vue est changé maintenant ! L'éther se présente uniquement par ses propriétés électromagnétiques [d'avant la mécanique : d'avant les vitesses, d'avant les chocs] et un germe nouveau y paraît, l'électron... On substitue l'explication électromagnétique à l'explication mécanique : c'est le phénomène de self-induction qui est considéré comme fondamental et dont on se servira pour nous faire comprendre celui d'inertie. L'inversion est ici caractéristique et tout à fait essentielle. On y sent le début d'une époque nouvelle dans l'histoire de la Physique et de l'Electricité [disons: de la Philosophie scientifique] (p. IX-XI).

II. — Tiré de l'article de M. Nutting: *Nos conceptions actuelles sur l'éther* (Rev. gén. des Sciences, 15 août 1912). Serait à citer tout le passage qui débute ainsi : « Trois classes de phénomènes physiques peuvent se produire dans ou à travers l'espace vide de matière. 1° Des *forces* peuvent *agir* [de façon toute occulte]. Les forces électriques, magnétiques, gravitationnelle, et peut-être chimique. [Il n'y a pas *une* force chimique, mais bien des individus atomiques, déployant chacun son activité à soi, comme le grain fait déjà pour son compte propre.] Ces forces, disons-nous, agissent à travers l'espace, même en l'absence de toute matière... »

« Il n'y a pas de preuve que l'éther possède une inertie ou une viscosité finie, d'une part, ou une résistance à la rupture, d'autre part, et certainement pas dans le sens mécanique... N'ayant pas de masse [tout au moins matérielle] l'éther ne peut avoir de densité; n'ayant pas de rigidité, il ne peut être soumis à une déformation. Par contre l'éther possède des propriétés électromagnétiques analogues à chacune des précédentes » (pp. 575-6). [On ne déchire pas

plante, cet atome d'oxygène, ce grain d'électricité » : sans avoir égard aux conséquences... Ce n'est qu'après qu'il se demande à quel prix on sème ainsi les personnages réels de par le monde.

Tout au rebours, le cartésien garnit *a priori* l'espace avec une seule et même chose mécanique, une *matière* brute, faite pour ne laisser place à aucun particulier qui travaille de son

l'immatériel. L'éther n'est pas chose que l'on puisse saisir, étirer, ployer. Pas de vibrations de l'éther: mais dans l'éther se propagent, avec la vitesse de la lumière, des états de force périodiques.]

Et ceci, qui est capital : « Les parties de l'éther n'ont **aucune identité.** »

[Ici, nous insistons. — Je peux donc transporter, moi, ma personne dans l'éther, étant à chaque instant là où mes grains matériels sont parvenus. *Toute partie de cet espace dénué d'identité accepte d'être active selon ma loi:* **c'est moi qui fais l'espace, là où je suis.**]

III. — Dans le tome V du *traité de physique* de M. Chwolson, lire surtout le chap. IV, écrit par l'auteur pour la traduction française, en 1914. Bien noter ces passages.

« Il est à remarquer qu'il faut entendre ici par éther le milieu dans lequel *peuvent naître* des forces électromagnétiques... On pourrait remplacer le terme éther par les mots *espace magnétique* [à ne considérer encore l'éther que comme le lieu des activités purement physiques; sinon il faudrait dire, dans un sens tout à fait général: ***espace actif.***]

« L'éther, ou mieux les champs qui y prennent naissance, agissent sur l'électron [l'éther est moteur non mobile, il a comme un vouloir physique], tandis que l'électron n'exerce inversement aucune action mécanique sur l'éther » (p. 178). [On ne pousse pas l'immatériel. Mais nous savons que l'électron éveille les forces physiques de l'éther: par sa position acquise, par les mouvements qu'on lui imprime.]

« A l'intérieur des corps matériels et des électrons est présent le même éther, avec les mêmes propriétés que dans le vide... » (p. 179). [Distinguons ! Le même éther physique. *Mais l'espace se nuance d'activités spécifiquement supraphysiques dans le grain même. Il s'enrichit chimiquement dans l'atome : et c'est là ce qui fait l'atome. Il s'enrichit, biologiquement, dans le vivant: qui se comporte ainsi selon sa loi suprachimique.*]

IV. — La dernière phrase de M. Chwolson nous imposerait un espace substantiellement immuable, **un éther absolu**... Dans une telle boîte à mouvement brut, il n'y aurait place ni pour le grain

métier spécial avec son corps d'individu. En fait d'êtres propres, ne trouvent grâce alors que les « âmes pensantes » : mais elles ne sont nulle part et se contemplent elles-mêmes dans l'inutilité cosmique, comme le fakir. — Survient le matérialiste, qui souffle sur les âmes cartésiennes, ces rêveuses inopérantes et désarmées....

Ainsi l'aristotélisme observe des ouvriers, des lutteurs : vous, moi, et tant d'autres, vivants ou non, qui poussons énergiquement notre carrière, fidèles au type dans la mesure où les circonstances s'y prêtent, persévérant dans notre être avec obstination, l'accroissant s'il est possible... Cet idéal

franchement individuel, ni pour l'atome spécifiquement ponctué de grains, ni pour le vivant nourri d'atomes... Mais la Théorie de la Relativité d'Einstein nie l'éther absolu: étendue fixe, invariante. Elle admet seulement l'activité s'exerçant dans tel territoire cosmique, à tel moment. — **Et nous aussi, mais en rapportant l'activité à l'être actif qui l'exerce.**

Lisons, sur la Théorie de la Relativité d'Einstein, l'article de M. Bloch : *L'espace et le temps dans la Physique moderne* (Rev. *scient.*, 12 juin 1920). L'espace était défini par Newton comme « indépendant par sa propre nature de toute relation à des objets extérieurs: comme demeurant toujours immuable et immobile » (p. 333). [Rien qu'un contenant, pour des mobiles mécaniquement déplaçables.] Or l'idée était expérimentalement fausse, l'action, proche ou lointaine, du soleil ou de la terre, celle, plus modeste, d'un atome, d'un électron, « imprimant à l'espace qui les contient la marque de leur présence » (p. 339). [Cette marque est occulte : des activités se sont tendues, approvisionnées en énergie potentielle. — La révolution aura consisté à admettre le changement qualitatif. Aux temps cartésiens, le seul changement possible consistait dans le transport mécanique des masses brutes se poussant les unes les autres. *On nous offre présentement une Physique de la qualité . qu'elle nous prépare une Science des individus spécifiquement qualifiés par la force qu'ils déploient en fonctionnant. A ce prix, nous agirons, nous-même, en tel lieu, à tel moment.*]

Gardons-nous donc, dit avec raison M. Bloch, de prendre l'espace, l'éther, pour **la substance** [pour l'omniprésent intransformable ; pour « la matière » des cartésiens. — Nous le constituons, nous, avec *les substances:* grain, atome, vivant; en un mot, avec ce qui est là présentement, sans omettre l'ambiance, qui « est » aussi.]

Libre ensuite au savant d'ajouter que, ce qu'il observe, ce ne sont que « des lois invariantes d'origine expérimentale, au delà

d'action personnelle et durable, de progrès continu, nous portera, nous autres hommes, extrêmement haut.

Mais les individus ne se touchent pas. Ils sont dans l'ambiance continue. Ainsi le grain d'électricité est dans l'éther des physiciens. L'atome aussi, nourri de grains gravitants, est dans l'éther. Et le vivant, gorgé d'atomes.

Une part d'éther est englobée dans l'atome, dans le vivant: modifiée, par cet être propre, dans ses activités motrices. Tel est le « milieu intime » de tout être composé.

Le grain a déjà son éther intérieur spécialisé : puisque, si l'ambiance le pénètre de ses forces physiques, il enrichit, en soi, l'atmosphère banale du dehors de ses activités d'individu.

L'espace est donc « granule », à tel instant, en tel lieu... Il deviendra « atome, être vivant », selon le cas. Enfin il sera « nous », *là où nous sommes.*

L'éther se continue dans le grain : le grain ne fait donc pas trou dans l'ambiance. — Le grain n'interrompt pas davan-

desquelles nous ne connaissons rien » (p. 341, en conclusion)... Ou plutôt il aurait grand tort de s'exprimer de la sorte, en doctrinaire positiviste ou même pis. — Les lois ne sont pas invariantes d'un être à l'autre. La loi de l'hélium n'est déjà plus du tout celle de l'hydrogène, son voisin immédiat dans la Table périodique. Le statut propre du centre positif diffère essentiellement de celui de l'électron. Et puis les êtres se substituent les uns aux autres, ce qui fait varier les lois du monde dans le temps. — Nous connaissons « quelque chose » au delà des lois: cela, pour fréquenter, et toujours avec profit, le savant qui trouve la loi.

Quant aux lois, la science va les compliquant sans cesse. Toujours à propos de la Théorie de la Relativité d'Einstein, lire l'article de M. J. Bosler sur la loi de la gravitation (*Revue scient.*, 26 juin 1920) : il faudrait y ajouter des décimales... Il paraît aussi que la radiation dévie de la ligne droite au voisinage des masses importantes: comme attirée. L'espace physique aurait, de par cette attraction, *comme une masse.* Il aurait donc *une sorte d'inertie...* Mais ce sont là des comportements de forces immatérielles: de même quand les lignes électriques ne s'adaptent que de proche en proche aux nouvelles vitesses du grain mobile. Reportons-nous aux citations tirées de l'article de M. Nutting...

Sur ces notions scientifiques, on peut construire.

tage le milieu intime de l'atome : il le différencie. — L'atome nuance de même le milieu propre du vivant.

L'espace étant le continu cosmique, tout milieu propre passe à l'ambiance sans interruption perceptible : la « loi d'être », les qualités actives diffèrent seules.

En ce monde, rien d'inactif. Les champs physiques de l'espace mènent le grain, être simple.... Dans le milieu propre à chaque individu, les forces particulières, se composant avec les forces générales, mènent spécifiquement le grain conquis. — Le grain, comme tel, a son activité de grain, sa force intime. Et puis il réagit sur l'ambiance, par la situation qu'on lui a faite, par le mouvement qu'on lui imprime : courtier en énergie entre les forces qui le poussent et les autres activités dont est capable l'atmosphère où il se meut.

L'individu existe. L'ambiance aussi : dès le début, comme les grains. L'ambiance ne commence pas d'être quand elle se fait milieu intime de l'atome, puis du vivant ; mais elle change d'être : montant au plan d'activité qu'il faut, granules compris.

Grains simples, individus chimiques semés de grains, vivants ponctués d'atomes, ambiance physiquement universelle : tout cela coexiste et collabore. C'est un concert. Et c'est le monde, à tel instant.

Le grain « est transporté », gardant en tous lieux sa figure, son état de granule... Dans l'ambiance, entre les grains, « se déplacent » *des états de force :* voyage occulte. Ainsi la radiation. — On réduira ce dualisme excessif : le grain étant actif lui-même (pour durer, pas pour bouger), ce sont bien *ses états de force* qui « se déplacent » quand on le véhicule. Mais, comme les forces extérieures le font mouvoir, et qu'il reste toujours et partout un « corpuscule », *il fait matière.* Il *est* « la matière », la seule matière de notre science : parce qu'il faut qu'on le remue et qu'il est la chose mécaniquement mobile ; parce que les forces de self-induction lui procurent son inertie ; parce qu'il joue l'astre simple dans les individus composés, dont le ciment est fait des forces motrices, physiques et autres.

Ainsi le même mot « matière » a déjà revêtu pour nous deux sens très différents, incompatibles... *La matière cartésienne*, c'est l'espace continu, intransformable, pouvant seulement être brassé (quoique plein!)... *La matière de notre science* c'est le grain : les intergrains étant dits « vides de matière ». — Mais voici venir *la matière de l'aristotélisme :* autre chose encore, d'un tout autre ordre. Nous la reconnaîtrons à ce qu'elle sera toujours *première,* ou *seconde.*

Pour comprendre, partons de l'être réalisé (individu ou ambiance).

L'être aristotélicien, ayant l'existence effective, est déterminé rigoureusement. Il est ce que régit un statut consubstantiel, à tel instant, en tel lieu. [Veuillez par exemple me découvrir en ce moment à cette table, tenant la plume.] — Bien. Mais l'être « est devenu » ce qu'il est : puisque les individus naissent, meurent, se remplacent (1). S'il est devenu, je puis le dire « second » par rapport à la chose, éminemment mystérieuse, d'où il faut qu'il ait surgi : laquelle sera donc dite « première »... Cela étant, *la matière seconde*, c'est tout être existant, déterminé (individu, ambiance). *La matière première,* c'est ce que l'on ne connaît, en ce monde, que par cette possibilité qu'elle a de devenir « ceci ou cela » ; par ce que l'on devine de fluide sous les choses qui se font (2).

Nous continuons. A quel prix un individu peut-il naître ? Il faut qu'un statut soit donné, qu'une nature d'être soit obtenue. Alors le personnage aura sa façon propre d'exister, de fonctionner, ses qualités actives... Le statut im-

(1) De tant de façons différentes !... Quand le vivant assimile, l'atome conquis perd son individualité propre : il la retrouve à la sortie. Ce que fait aussi le grain périphérique quand l'atome le capte ou l'abandonne... Dans la radioactivité, des atomes meurent et d'autres naissent... Rutherford prétend avoir tué l'azote, procurant ainsi à l'hydrogène l'occasion de venir au monde... A mesure que les soleils se refroidissent, ils se peuplent en atomes lourds: qui donc « n'étaient pas », et qui « deviennent ».

(2) Nous n'en saurions rien dire de plus, quant à présent; puisque nous n'observons que ce qui a une « nature » actuelle: « l'univers réalisé »... *Mais où est l'univers réalisable?* Pas en ce monde, évidemment.

posé, c'est la « raison d'être » de cette substance désormais spécifique : sa *forme substantielle,* ou son âme, comme on dit.

Mais le statut est imposé, comment ? Par le fait qu'une PAROLE CRÉATRICE est prononcée. Ou mieux : le statut, c'est la Parole.

Rayez la « matière première », comme trop subtile : vous tuez le devenir. Aussitôt le monde se fige : l'espace n'est plus que la chose morte, inhabitée, inhabitable, des cartésiens.

Nous n'en avons pas moins trois sortes de matière !

Non, car rien n'autorise à garder la cartésienne, dont la science ne veut plus, dont la philosophie ne sait que faire. — Nous conservons précieusement la matière tout court, la matière de notre science, irremplaçable. Non sans noter que cette matière (le grain) est en même temps, ici ou là, une certaine « matière seconde », diversement déterminée selon les cas : elle est l'individu simple, quand le granule est autonome ; elle est organe granulaire, dans l'atome ; elle monte jusqu'au vivant, avec l'atome qui l'y apporte dans son bagage. — Quant à la matière, seconde ou première, de l'aristotélisme, elle gênera peu les hommes de laboratoire, qui ont assez affaire de disséquer.

N'empêche que, pour la matière aristotélicienne, nous n'ayons un synonyme à offrir : ce n'est rien moins que L'ESPACE, au sens actuel ! Nous dirons : « espace second, espace premier »... Tel individu, ou l'ambiance, est soi-même, en effet, d'après ce qu'il met de soi dans l'espace, d'après la façon dont il contribue à composer activement l'étendue, à tel instant. Réalisé, il est donc espace second... Et le devenir, tenu pour réel, implique un espace premier, au sens de la matière première définie comme ci-dessus (1).

Notons ceci. Chez les cartésiens, espace et matière s'équi-

(1) Tel philosophe critiquera notre espace premier en objectant qu'il n'est pas encore *espace* du tout ! Sans doute. Mais la matière première n'est nullement encore la chose que je suis : elle n'est donc pas *matière* non plus. — Le maintien du substantif (espace ou matière) devant les adjectifs « premier », « second », exprime, dans les deux façons de parler, la réalité du devenir.

valent. Il serait excellent que l'aristotélisme, dans sa langue, les tînt aussi pour synonymes... Ainsi les deux philosophies s'affronteraient, tout à fait symétriques, de part et d'autre de la claire-voie. *Et l'on verrait mieux qu'on passe de l'une à l'autre en rétablissant ou supprimant la chose « première » : le devenir effectif, les naissances et les morts* (1).

Au premier degré de l'organisation de l'espace : le grain, dans l'atmosphère primordiale.

Laissons le vocabulaire et les généralités à l'arrière-plan, pour nous occuper des niveaux d'être successifs, dans le concret.

(1) Avant de monter, en observateur respectueux, sympathique, l'échelle des êtres, nous voudrions aller au devant d'une question, et y répondre. En quoi prétendons-nous modifier la doctrine aristotélicienne, dans ces pages ? — Philosophiquement, en quoi que ce soit. Est aristotélicien quiconque « sent » que les individus ont une « nature » : quiconque est impérieusement tenté d'assigner, à chacun, sa « substance propre »... Nous avions cherché longtemps ce que cette substance individuelle pouvait être; comment elle se révélait à la fois inerte, multiple, et spécifiquement une; *matérielle et spirituelle;* comment on rendrait admissible qu'elle changeât radicalement d'un être à l'autre... Et toutes les questions relatives au milieu ! — Bref, analytiquement, scientifiquement, l'aristotélisme était à faire. — Et voici que soudain, dans l'état actuel de la science, la besogne impossible paraît faite ! Autrement dit, la science présente est telle que la doctrine se moule dessus sans peine aucune : en attendant les changements dont jamais l'avenir n'est avare.

On jugera certainement nos solutions par trop *verbales.* — D'accord. C'est que nous sommes obligés toujours de chercher des mots qui expriment les solutions.

Bon ! On dit « verbal » pour faire entendre que le mystère reste intact. — Le mystère des essences doit toujours rester intact : à partir de l'instant où les existences objectives sont certaines... Mais, dans le mécanicisme cartésien, *on laissait croire que du moins le mystère de l'espace était unique* : illusion pure, qu'il est de bonne science de dissiper.

D'ailleurs nous tâchons toujours que le mystère soit vraisemblable: c'est-à-dire *en accord intime avec l'énigme que chacun sent en soi-même.*

Ajoutons, à ce qui est nôtre subjectivement, une étendue objec-

Il n'y a rien à « expliquer », si ce n'est en évoquant l'Idée génératrice : mais on peut analyser et peindre... Analyses qualitatives, esquisses quasi-morales : *car, en soi, ce qui est spécifiquement actif est inscrutable.*

Au plan physique du monde, voici l'idée maîtresse. C'est un concert premier, apte à s'enrichir plus tard d'instrumentistes. [Ce « plus tard » est peut-être tout logique, et non chronologique pour les atomes légers.] Les grains donnent la note fondamentale, dans une raisonnance omniprésente, due à l'éther. — Tout est actif.

Le grain est un acteur, matériel par destination, mais nullement fait d'une masse morte qui troue l'éther en séjournant, qui le perfore dans ses courses.

Dans le grain, qu'est-ce qui ferait « matière brute », simplement bonne à ce que des forces hétérogènes s'y agrippent ?... La charge électrique-unité ?... Mais elle-même n'est pas « poudre première », puisqu'elle est, par essence, positive ou négative et doit être prise pour telle à toute distance [c'est au point que, partout, les lignes électriques ont une droite et une gauche, déterminées par le signe de la charge en mouvement]. — D'ailleurs, on ne voit pas d'occultes influences s'atteler à une « chose » toute passive pour la mener immatériellement ici ou là : il faut quelque similitude de nature entre le moteur et le mobile.

Au surplus, le grain n'est pas « inerte en soi ». C'est un lutteur qui, tout écartelé, se tend et s'arc-boute sur son centre. Tiré plus fort à droite qu'à gauche, il va à droite, mais en s'arrangeant toujours pour rester soi. Aplati aux énormes vitesses il sait comment redevenir, de soi-même, sphère théorique. « L'inertie » ne le frappe pas d'inactivité substantielle : il faut parler des forces d'inertie comme d'une façon propre qu'ont les forces électromagnétiques de l'actionner... Bref, le grain dresse force contre force. Il est, dans l'ambiance, pareil au champion qui aurait l'air qu'il respire pour adversaire, et que le fait seul de durer ferait vainqueur.

tivement fluide et vive, une étendue où l'on puisse agir de sa personne, pour s'y être taillé un domaine propre, mobile : et la philosophie est aiguillée.

Cela dit, ne croyons pas que les grains soient venus peupler un beau jour tel espace actif, préétabli, lequel aurait commencé, de ce fait, à tirer dessus:... ni qu'ils aient saupoudré quelque vide qu'il aurait fallu garnir, ensuite, d'étendue forte! Non: granules et milieu physiquement fort ont monté ensemble à l'existence, dans un équilibre mobile exigeant la présence simultanée des activités antagonistes. Voyez : l'éther physique est d'une nature telle que vous pouvez toujours y déterminer les trois fameuses directions rectangulaires, quand un grain bouge. Mais cette faculté même implique le grain !... Voyez encore: les grains sont de l'un ou l'autre signe, par nature : mais cette « nature » veut exprimer que certaines forces se tendent entre les individus de noms contraires... Ils sont fondamentalement définis comme portant tous l'unité de charge : mais cette charge se mesure à la force qui lutte contre eux... Impossible de concevoir le grain sans son chevelu de lignes électriques, compliqué de la « gaine », sitôt qu'il bouge : l'ensemble lui faisant comme un « sillage » obligatoire... Il est, entre les énergies qui se transforment, l'intermédiaire nécessaire : c'est dire que les énergies de l'espace supposent le grain, et le grain ces énergies.

Donc, le monde physique est né tel : et tout armé [d'activité, non d'énergie: c'est capital !] Ambiance et grains : forces que leur antagonisme même fait harmoniques. — Mais tout cela aura monté d'un fond commun, par un développement symétrique. Gerbe d'activités immatérielles, issues d'un centre. Triple différenciation à partir de « quelque chose ». Parenté radicale, obscure et muette... C'est bien ici la « matière première » que l'on proclame. — Et nous aurions tort d'en tenir la force de projection pour épuisée! Voyez d'ici ce qui va suivre: atomes, vivants, et l'homme vrai.

Ainsi, grains et ambiance « sont devenus »... Quelque chose de l'obligation originelle de devenir persiste en eux comme une tare congénitale: imparfaits par nature, ils sont occupés sans trêve à se tendre et se détendre. Simples délégués d'une Puissance génératrice, ils ont toujours à recevoir, d'un côté, ce que leur statut propre leur fait une obligation de dépenser de l'autre. L'énergie. Et ces dépenses salutaires

n'ont jamais lieu sans une occasion, sans un trouble extérieur, qui les provoque ou les permette...

Trois états donc pour ces êtres premiers (comme pour leurs successeurs) : 1° dans l'attente d'être pourvus de la capacité de travailler ; 2° ayant reçu et portant en eux le pouvoir d'exécution ; 3° épuisant « actuellement » la provision « potentielle » à faire leur œuvre.

Ainsi, pour le *granule*. Les forces électriques, pour s'être concentrées à son équateur aux énormes vitesses, l'ont aplati. Elles ont, à le déformer, usé de l'énergie..., dont le grain tirera parti pour reprendre spontanément la forme ronde.

L'ambiance. On a lutté pour séparer deux grains de noms contraires: on a lutté au profit de la force électrique qui en est devenue capable de s'employer victorieusement au rapprochement. — On a poussé de force un grain contre l'occulte ressort magnétique : aux dépens de l'énergie de la gaine ainsi «tendue» travailleront, sur d'autres grains en mouvement actuel, les forces électromotrices d'induction (1).

Nulle chose donc, en ce monde, ne se flattera d'être toujours et parfaitement « en acte ». *Il faut être seul de sa sphère, transcendant aux autres êtres, pour n'attendre d'autrui ni les moyens ni le motif, et pour ne rien user de soi quand on engendre...* Nous-mêmes resterons conditionnés, soumis à la loi des acquisitions et des dépenses, esclaves de circonstances parfois bien viles, quoique pouvant choisir, quoique « libres ».

Le grain est « au monde ». Donnons-lui métaphoriquement figure de personnage.

Notre granule a deux pôles contraires (nous voulons dire deux façons d'être tout opposées). Au pôle inférieur, il est passif, il est multiple. Au pôle supérieur, son activité propre l'unifie.

(1) Et nous rappelons, pour donner à l'occulte de l'ambiance toute sa valeur, que l'énergie magnétique, dite « cinétique » parce qu'elle dépend de la vitesse actuelle du granule qui l'éveille, n'en reste pas moins mystérieusement « à l'état potentiel » dans la gaine magnétique, jusqu'à ce qu'une force induite l'emploie à tirer sur une charge qui se trouve être en vitesse au sein du champ.

Passivité: le grain est le jouet des forces extérieures; forces d'inertie entre autres... *Multiplicité:* il a des régions incluses, parce qu'étendu. Les mentionner serait superflu, puisqu'il est insécable, si ce n'était pas de leur fait qu'il est inerte: chaque région, par les variations de sa vitesse, éveillant à l'intérieur du grain les forces de self-induction qui contrecarrent le mouvement de toutes les autres.

Mais si puissante est l'*unité active* que le corps est indéchirable. Comme preuve de cette activité du grain: le constant triomphe qu'il remporte sur les forces de dispersion : son élasticité; la façon qu'a le grain positif de concentrer beaucoup plus énergiquement sa substance, « afin » d'être massif, inerte, à proportion, et de faire point fixe au centre de l'atome. — Mais le grain use surtout de ses dons pour être « soi », pour se révéler positif ou négatif, pour réagir sur l'ambiance: voilà ce qui lui vaut « sa substance propre » et qui lui donne « du corps », entre les pôles.

Notre métaphore a laissé le grain trop à part de l'ambiance dont il faudrait l'imprégner au contraire, tout en faisant prédominer en lui la force propre... Posons-le donc maintenant, comme une bâtisse, sur le sol actif du monde, et dressons pour lui un étage spécial, au-dessus du niveau physique d'activité... *La Force individualisatrice, qui vient d'outre-espace, soutient le faîte...*

L'ATOME, AU SECOND DEGRÉ DE L'ACTIVITÉ INDIVIDUELLE.

Il faut à l'atome des grains pour être soi et travailler statutairement: il a donc en propre les forces qui captent ces grains, les disposent et les régissent de façon spécifique.

De dualité foncière, entre grains et intergrains atomiques, il n'y en a pas: puisque le milieu intime se poursuit dans les grains conquis, simple différenciation maintenant de la substance de l'atome.

Le grain faisait matière par tout son être: l'atome n'est matériel que par ses grains, seuls mécaniquement mobiles, seuls actionnés par les forces tant physiques que chimiquement individuelles.

La charge du grain était, soit positive, soit négative, et concentrée dans un volume insécable: l'atome a des charges des deux signes, qui sont des granules gravitants....

A cela près, qui est d'importance, la formule philosophique n'a pas changé: l'atome est espace spécifié, organisé, unifié.

L'étendue est sans identité matérielle, comme les physiciens nous l'ont dit de l'éther : l'atome est *ici*, en cet instant; bientôt il sera *là* : il est là même où il force les grains conquis à danser le ballet spécifiquement atomique. Il est là où il travaille, de son métier propre, là où ses qualités actives se déploient... *Telle région de l'étendue est donc « atome » maintenant, et sera tout autre chose l'instant d'après....*

Montons, par avance, d'un degré. Imaginons un être qui assimile et gouverne les atomes comme l'atome fait des granules (à sa façon bien entendu!) c'est le vivant.

Tâchons de nous représenter l'atome, dans l'espace... Etrange ! Pour un observateur à l'échelle, il n'y a que des grains. Eux seuls émettent la radiation. Eux seuls sont solides. Eux seuls peuvent être suivis à la piste. Tout le reste disparaît dans l'occulte. *Et pourtant l'atome est là...* Quelle leçon pour le matérialiste qui nie les vivants sous le prétexte qu'il ne trouve jamais que choses physico-chimiques sous son scalpel ! Et quel encouragement pour nous qui aurons à loger tant de richesses suprasensibles dans le vivant (1) !

Voilà donc notre atome fait d'une partie rigoureusement occulte, et d'un lot de grains dit « matériels ». Le voilà, quand

(1) La Physique connaît des explorateurs à l'échelle et les envoie à la découverte, dans l'atome : rappelons-nous la particule α qui traverse un ou plusieurs atomes sans en prendre nul souci, jusqu'à ce qu'elle passe trop près d'un noyau et soit détournée par lui de sa route en rebroussant chemin, parfois, sous un grand angle. Rappelons-nous les projectiles β lancés au loin par certains atomes radioactifs, et aussi les corpuscules cathodiques : ils ignorent beaucoup d'atomes librement franchis, mais finissent par aller buter sur une planète qu'ils secouent en lui faisant émettre des rayons X spécifiques. [Qu'advient-il de ces électrons errants quand ils se font happer par un noyau? Qu'adviendrait-il de l'atome dont le noyau perdrait, de ce fait, une de ces charges positives qu'il doit avoir en excès, statutairement? Il laisserait donc aller une planète, et toute l'économie de l'atome serait altérée ?... Que cette idée nous

il va d'ici à là, qui voyage immatériellement par son milieu intime, matériellement par ses granules... *Cela lui fait-il un « corps » qu'on puisse admettre ?* — Sans doute. Les grains sont occultes, eux-mêmes, par tout l'actif de leur être. Et la façon matérielle de voyager se ramène à la façon immatérielle, puisque le grain n'a rien de brut à transporter dans sa personne, puisqu'il est nourri « d'activités » comme l'ambiance, et que ce sont encore des « activités » qui vont, en lui, d'ici à là.... Tenons toujours l'étendue, à chaque instant, pour un immatériel trésor de forces en tension! De quelque « nature » que soient les hôtes du moment, l'univers est harmonique: à plus forte raison le corps d'un simple atome peut-il s'organiser, se différencier, dans l'unité foncière d'une substance individuelle. — Nous en verrons bien d'autres, chez le vivant !

Ce qui suit, pourtant, nous laissera rêveurs. Mais en raison de notre extrême ignorance, probablement... Je mets face à face, à bonne distance, deux atomes encore intacts. Par quelle télépathie sont-ils avertis qu'ils doivent se ioniser, en vue de constituer quelque molécule, soit du type H-H, soit du type H-Cl ? Puisque je les suppose encore à l'état neutre, l'ambiance physique n'a rien à voir en cette affaire. Et eux non plus, puisque chacun agit seulement là où il est. — Dirons-nous que, du fait de la présence des atomes, et plus précisément de ces atomes-là, il naît, dans l'ambiance, certaines activités supra-physiques, capables de provoquer l'ionisation?... Ou supposerons-nous que la sphère d'influence de

rende modestes : car il est peu probable que l'individualité de l'atome, que son fameux « nombre atomique » soient à la merci d'un incident si banal.]

Le voyageur de taille plus forte, atome ou molécule, trouvera les atomes (et aussi les molécules) prêts à repousser ses visites indiscrètes : comme lui-même se défendra contre les leurs. Les grains y étant liés spécifiquement, de tels ensembles se comportent les uns à l'égard des autres comme des solides. — Et, s'il subsiste de ces forces résiduelles d'affinité par quoi l'on veut expliquer la « cohésion » des corps maniables, c'est tout un groupe de molécules qui fera bloc... Au sortir des minuties de l'atomisme, nous venons respirer un instant à la surface de l'existence journalière.

l'atome dépasse de beaucoup les orbites de ses planètes ?... Le vide de ces réponses nous montre combien les mystères individuels doivent être respectés: attendons toujours d'être encouragés, par un fait bien net, à lever le voile.

L'atome étant maintenant un personnage, notre procédé métaphorique de peinture lui est applicable, tout comme au grain.

Au pôle inférieur, situons la *passivité*, toujours, et la *multiplicité*. Passivité à deux degrés : passivité des grains inclus à l'égard des forces physiques (inertie, donc, et pesanteur de l'atome), passivité de ces mêmes grains par rapport aux forces du milieu spécialisé (radiations spécifiques, instincts chimiques)... La multiplicité tient à la pluralité des grains conquis. — Au pôle supérieur, l'activité est double aussi : il y a l'activité propre à chaque grain comme tel, et l'activité régulatrice qui fait descendre le grain au rang d'organe dans l'*unité du personnage*.

Les étages de la bâtisse. — Le rez-de-chaussée de l'atome pose sur le plan physique du monde par les grains: parce que c'est le cas de tout granule. Autrement dit, l'atome est physique par ses grains... Plus haut, il est chimiquement actif de soi-même... Au couronnement: ce qui fait qu'on est un être individuel, par la vertu d'une Parole. Le sommet de la pyramide reçoit et transmet l'ordre d'en haut.

LE VIVANT, AU TROISIÈME DEGRÉ DE L'EXISTENCE INDIVIDUELLE

L'atome avait de déconcertantes obscurités : mais comment s'engager dans le labyrinthe biologique? — Nous y avons pénétré déjà (première partie de cette étude) avec notre lanterne introspective de vivant. Le fil d'Ariane, *c'est la pensée se prolongeant dans l'instinct :* en tenant pour « instinctive » jusqu'à l'harmonie physiologique, jusqu'à la science, innée entre toutes et si rationnelle, quoique aveugle, du développement.

On existe : et on le sait parce que l'on pense. On pense : et la pensée n'est que l'un des états actifs dont on est capable, comme vivant.

Définissons donc la chose, substantiellement vivante en nous, comme nous avons caractérisé le grain, l'atome. Est à moi, dans l'organisme que voici, ce que régit mon statut propre: atomes, et régions présentement sans atomes; partie figurée et partie non structurée du milieu individuel. — Je suis *physique* par mes grains atomiques (inerte, pesant, électrisable...). Je suis *chimique* par mes atomes conquis (oxygénations, et autres transformations moléculaires). Je suis *vivant* dans mes cellules, dans mes tissus (toute l'harmonie de l'existence protoplasmique). Je suis *psychique, spirituel:* ... nous verrons cela. Ne visitons pas, d'un seul coup, tout nos étages intérieurs! — Quoi qu'il en soit, par moi-même, je suis *actif* (1).

L'inspection de nos étages, physique, chimique, protoplasmique, est affaire aux savant purs. Visite difficile, trop som-

(1) On croit le nier en repoussant comme antiscientifique ce qu'on nomme *force vitale.* Or nous n'évoquons rien de tel.

« Force vitale » veut signifier: « énergie propre au vivant, qui n'aurait pas été puisée ailleurs ». — Et nous disons, nous, que toute activité emprunte, puis restitue de l'énergie. Nous sommes donc scientifique.

Le tout est de ne pas confondre activité et énergie.

L'activité, c'est tel don occulte d'un être positivement existant. L'énergie, c'est la provision de travail fait ou à faire qui est incluse dans le monde : pour y avoir été mise, évidemment. — Nous puisons l'énergie dans les aliments. Les plantes la reçoivent aussi par la radiation... Mais l'activité est en nous dès que nous avons l'existence propre.

Les savants admettent « les énergies », « les formes diverses de l'énergie » : ces expressions sont dans le vide. Il n'y a spécialisation d'énergie qu'autant qu'il y a différents êtres actifs et différentes façons d'être actif pour ces êtres. — En parlant des « énergies », on omet « ce qui possède l'activité ». — En ne disant plus que « l'énergie », on pousse l'abstraction jusqu'à retenir seulement ce qui est quantité pure: *le travail fait ou à faire dans le monde*, sans se demander *qui* l'effectue.

Rien ne prouve que « l'énergie » soit constante en fait. Elle a été fournie (nous le redirons aux conclusions): la provision peut être accrue. Mais, puisque les forces se la repassent en travaillant, elle est constante si l'on tient, à son égard, l'univers pour fermé. Elle est constante « naturellement ».

maire! Le détail est inconnu. La science ne prétend pas induire encore l'ultime architecture biologique, comme elle a deviné, plus ou moins juste, la façon dont les grains se répartissent et opèrent dans l'atome, ou les lois primordiales du monde physique... Mais de ceci, du moins, on sera sûr. *Il faut bien, d'une part, que des choses chimiques obéissent* pour que nos cellules différencient leur cytoplasma, leur noyau; pour que, multipliées, spécialisées, elles engendrent nos tissus et nos organes; pour que le type se dégage de l'indifférence embryonnaire; pour que notre vouloir, enfin, soit écouté. Et la physiologie, l'histologie, l'embryologie, la cytologie devraient ici trouver leur place. On aurait à suivre le noyau cellulaire dans les quadrilles de la division dite indirecte, passés malheureusement déjà au nombre des choses trop décrites, qui n'étonnent plus. On aurait à pénétrer dans les ateliers inframicroscopiques d'où sortent, au choix, fibrilles musculaires ou nerveuses et produits de sécrétion... *Il faut bien, d'autre part, qu'atomes et molécules s'incorporent à l'essentiel de mon être* pour que des événements purement moléculaires et atomiques soient, en moi, la source d'états subjectivement originaux. — Sur de telles certitudes, on peut construire; on peut synthétiser: par delà cette physico-chimie sacro-sainte à quoi le scientisme borne la science.

Plusieurs voudraient sans doute atteindre aux réalités supraphysiques, suprachimiques de la biologie, sans avoir navigué d'abord dans les étroits canaux de la pensée et de l'instinct. Qu'ils s'attellent donc à l'observation directe, sans plus attendre... Et s'il faut faire un choix parmi les merveilles organiques, on leur recommande les productions chitineuses ou cornées à fonction spéciale: bouche, armure génitale, aile de l'insecte, bec ou radula du mollusque, plume de l'oiseau. Ou encore, exemples moins rebattus: nématocystes des polypes et méduses; seringue de Pravaz par où la sacculine s'injecte dans le crabe, qui n'en peut mais; laminoir annulaire où s'achève, chez la larve du chironome, la membrane péritrophique, faite elle-même d'une chitine

d'abord semi-fluide. *Double mérite pour l'ouvrier:* différencier et mettre en forme la couche cellulaire qui fait matrice: « sécréter » ensuite, là où il faut, dans la proportion voulue, avec le rigoureux chimisme qui convient seul. — Or, qu'est-ce que « sécréter », pour la cellule? C'est lentement mourir de son travail: et, pour périr ainsi, de sa propre création, avec la délicatesse et dans la beauté précise, utile, qu'impose le type, qui doutera que, d'abord, on ait vécu ?... *Mais c'est le fait d'un art inné, d'une science inconsciente !...* Ne voit-on pas, dès lors, qu'on retourne malgré soi à cet instinct dont seule notre pensée donne la clé, parce qu'elle est l'instinct monté dans la lumière, mis au service personnel de « celui » qui sent, estime, se décide, et fait le geste (1).

Devant cette éloquence protoplasmique, avons-nous à constater pourtant qu'il nous ait poussé d'opaques écailles sur l'intuition? — Soyons sûr que le mal vient de certains préjugés dont nous serions atteint, comme philosophe. Faisons alors, chirurgicalement, la table rase: mieux que Descartes, qui enveloppait l'espace dans un linceul lunaire avant d'aller y regarder !

Tenez! loin de toute doctrine, même excellente, voyez ceci (car il faut prendre l'occasion aux cheveux) ... Vous connaissez le fuchsia? Il fait d'assez jolies fleurs, où la corolle en jupe droite, et l'étoile du calice à quatre branches étalées sont de deux tons, accordés, au mieux, violet et rouge. Moi, je le trouve d'ordinaire un peu sec, un peu simplet. Or, voici qu'au jardin je rencontre aujourd'hui des variétés [divers fuchsias Hercule?] qui se gonflent, lourdes et belles, en se doublant: non que les étamines retournent à des pétales de supplément, mais parce que maints lobes surgissent entre corolle et calice, tout plissés et godronnés. Les lobes externes sont soudés partiellement au calice rabattu vers le

(1) Il ne s'agit pas, ou il ne s'agit pas uniquement, chez la bête, des raffinements de pur luxe que le végétal est de loisir pour se permettre, tandis qu'il pompe, silencieux, le suc terrestre et transforme la radiation. — Mais nous citons, à propos du fuchsia, un exemple encore d'esthétique superflue, chez une plante.

dehors: et c'est visiblement *pour* faire la fleur plus grosse. Ils se tachent largement à la vive couleur des sépales qui les tirent à eux en les fixant par des brides... Je sais, il faudrait montrer la chose! Mais enfin, ceci est net: ce ne sont pas les atomes, comme tels, qui s'entendent dans la nuit chimique pour muer soudain en somptueuse œuvre d'art une fleur généralement timide et froide! L'individu, et non les choses du monde sans vie, brise ici, d'un élan spontané, le cadre de la mesquinerie coutumière. — Qu'en savons-nous ? *Eh ! nous en sommes averti, par intuition.* Nous n'avons rien à prouver géométriquement, quoi qu'en pense un cartésien. Aussi nous bornons-nous à demander: « *que sentez-vous?* »

Ainsi, c'est bien le vivant qui est là, dans cette part actuelle d'espace. Il s'est fait, avec ses cellules, une biologie, avec ses atomes une chimie, avec ses grains une physique, à son usage. *Tenons-le fait pour certain...*

Mais on aurait tort de s'endormir sur le mol oreiller des formules ! Ecoutez plutôt ces deux questions, assez troublantes. — A quoi reconnaître les atomes effectivement incorporés? Dans le vivant, qu'est-ce qui reste étranger, quoique inclus; qu'est-ce qui est propre ? Ne risquerions-nous pas alors de découvrir que rien n'est propre, que rien ne vit, substantiellement? — Et ceci: est-il sûr qu'il n'y ait, en tel « vivant », qu'un seul individu biologique? Jusqu'à quel point ne travaillons-nous pas par des ministres, par des commis: si bien que, parmi ces choses coloniales, on finirait par nous chercher en vain, ne trouvant plus rien qui soit « nous-même » ?

Première difficulté. Sont-ils « nôtres », en nous, tous ces liquides d'imbibition, tous ces sérums, avec leurs sels, leurs gaz dissous? Non, sans doute... Parmi toutes ces molécules lourdes de carbone et d'azote, sont-elles nôtres *déjà*, ces multiples substances rendues solubles, digérées, absorbées, devenues assimilables, mais non encore « assimilées » ? Non, si l'assimilation n'est pas faite... Sont-elles nôtres *encore*, les choses sécrétées, usées, excrétées, qui, par désassimilation, ont descendu? Pas davantage, évidemment. — Alors, dira-

t-on, *est-il certain qu'il reste quelque chose, avant la sortie, après l'entrée, pour nous être consubstantiel?...*

Certes, nous croyons que oui. Le protoplasma a une structure, car il meurt d'un écrasement. On perçoit quelquefois sur le vif d'ultimes trabécules, des parois d'alvéoles dont nous devons nous faire honneur... Mais il faudrait encore extraire, de cette chose construite, ce qui l'imprègne, ce qui la nourrit, ce qui la souille, pour nous obtenir enfin à l'état pur !

Cela fait, que verrait-on? D'assez rares molécules à notre nom, semées parmi tant d'autres qui gardent leur étiquette individuelle: puisque tout est moléculaire, vivant ou non... Et bien entendu ces molécules, conquises ou libres, sont des constellations d'atomes faits matériellement chacun de granules gravitants!

Et nous n'avons pas tout dit encore. Dans cette bigarrure inscrutable d'astres ultimes, rien est fixe. Tout entre, sort, se transforme. J'ai cru que tel groupe moléculaire d'atomes était mien: ce n'est plus vrai! Mais, à côté, je me dédommage par une conquête en voie de se faire! (1).

Mais ceci est le plus grave... Peut-on dire que telle molécule, en elle-même, soit vivante ou ne le soit pas? N'est-ce pas l'échange avec le milieu qui fait la vie? Ce serait donc uniquement le double fait d'entrer et de sortir qui serait « biologique », pour ces choses que je dis miennes?

Alors voici notre réponse. Faut-il que je sois *moi*, quand même, dans l'espace où cette œuvre trouble s'accomplit, pour m'y reconnaître encore et pour que se produise l'effet voulu! J'y suis vraiment installé comme être actif: préparant, allant chercher, rejetant, organisant et désorganisant. Est mien *tout ce qui obéit à ma loi*. J'ai besoin de telle molécule, pour telle opération: la voici. La besogne est faite et bien faite: que veut-on de plus? *Si c'est le métabolisme qui me caracté-*

(1) Une cellule, en bloc, s'épuise souvent par degrés si insensibles que nul ne doit savoir quand elle est morte. Ainsi, notre épiderme : montant toutes vives à la surface, les cellules de la couche muqueuse tournent à l'utricule creux, puis à l'écaille, qui s'exfolie... A quel instant l'une d'elles a-t-elle *cessé* d'être protoplasmique ?

rise, ce flux même n'aurait pas lieu, si je n'animais pas de mon être la chose qui va.

Deuxième difficulté. Pas plus que la première, ce n'en est une, dès qu'on veut surtout peindre son modèle ressemblant. Le réel étant là, on trouve toujours des expressions pour le décrire.

Oui, le vivant travaille par des commis: les cellules, sitôt qu'il est fait de deux cellules et davantage. Mais ces travailleurs locaux sont « en lui-même ». Le Métazoaire est l'homologue du Protiste. La pluralité de ses ateliers cellulaires est une façon de plus qu'il a d'être « un et multiple », comme tous les acteurs de ce monde.

Bien! Mais ces ministres nous quittent, pour aller mener une vie à part. (Nous pensons d'abord aux éléments reproducteurs). — Voici la chose: le vivant a si bien son être propre qu'il a le pouvoir de le transmettre... D'ailleurs impossible de dire à quelle seconde la séparation s'est accomplie. La cellule germinatrice a mûri, par degrés insensibles: dès qu'elle ne vit plus du statut du parent, elle a sa loi propre; il y a deux êtres.

Mais il ne s'agit pas seulement de cellules spécialisées pour la reproduction : toute partie convenablement douée sait refaire, isolée, l'être intégral (boutures, etc.).

Le fragment est-il biologiquement trop imparfait ? Sans régénérer l'être, il vivra ce qu'il pourra, eu égard aux circonstances: les exemples de survie des tissus détachés ne se comptent plus (1).

Tout cela n'est plus pour nous gêner: c'est classé, donc c'est admis. La reproduction, la multiplication, la survie temporaire de ce qui ne peut se régénérer, on voit ce que c'est... Mais que penser de ces cellules errantes, éléments amiboïdes de toutes sortes, francs-tireurs d'une étrange indépendance?... Organes libres, ou sortes de « descendants » rigoureusement spécialisés? — Errantes ou fixes, si mes cellules m'obéissent, si ma force régulatrice les pénètre, elles

(1) Voire même ceux de certaines croissances de poils et d'ongles, après la mort : quelle preuve plus frappante de la délégation faite aux cellules par l'individu synthétique !

sont miennes (1). Ont-elles au contraire secoué mon joug, sont-elles devenues « inharmoniques » [telles les cellules cancéreuses] ? Ce sont là comme des déchets vivants que je renie : ouvriers infidèles qui tournent mal...

Bien. Mais l'individu biologique n'est pas capable seulement de division. Voyez les greffes, les échanges, les conjugaisons sexuées ou non. — Si, avec un vivant, on peut en faire deux ou plusieurs, avec deux ou davantage, on en fait un... La loi de rajeunissement de l'infusoire cilié comporte l'échange d'un fragment de noyau, au cours d'une conjugaison temporaire ? Notons le fait, sans protester !... Vous brouillez les cellules de deux très jeunes larves d'oursin ; vous recollez au hasard : l'agrégat artificiel est un oursin encore, et viable ? Notons : le type commande ; l'adulte se fait comme il le peut. — La greffe prend, d'un tissu étranger ? Assimilation, conquête, adaptation... Le greffon pousse sur le terrain nutritif du porte-greffe ? Eh ! bien, il n'y a rien du tout à expliquer : c'est naturel.

Mais, à force de libéralisme, nous finirons par ignorer si les rameaux d'une plante vivace, si les polypes du polypier, sont autant d'individus coloniaux nés des bourgeons, ou s'ils enrichissent, au titre d'organes, un être unique ? — Je le regrette : n'en sachons rien. Cela empêche-t-il chacun de nous d'être ce qu'il est ?

C'est égal : la biologie nous fait oublier notre personne. On voudrait un peu se retrouver !

C'est très facile. En parcourant nos étages, de bas en haut, arrêtons-nous à celui *où l'activité substantielle, à force d'être vivante, devient psychique*. Ici c'est sûrement « vous ou moi » qui sommes intelligent et volontaire. Et presque toute

(1) Et guère plus disjointes, au sens matériel, pour être vagabondes. Fussent-elles invariablement encastrées dans mes tissus, que la continuité de la chair vive ne serait jamais réalisée que *dans et par l'espace sans structure :* eu égard au caractère actuellement « sporadique » de tout ce qui joue le rôle de mortier dans les bâtisses.

bête, hormis celle qui descend à la plante, possède ici assez d'esprit pour voir où elle va, pour chercher sa nourriture, fuir le danger: sans conteste, c'est « elle-même » qui va et vient, qui s'alimente et qui se sauve à notre approche.

Mais nous voilà bien fiers, pour avoir su dire que notre activité, à nous, « devient consciente »! Encore une formule à méditer un peu pour la comprendre. — Ce n'est pas mon travail *biologique* qui se fera maintenant dans la lumière. Pas du tout! Ce qui était obscur et muet reste inconscient. Il naît en nous certaine nature d'activité, qui manquait sans doute au végétal... *Il n'y a point parallélisme psycho-physique: parce que le psychologique est tout de néo-formation.* Ma rétine pourrait être ce qu'elle est et son chimisme aussi habile à fixer la radiation, que je ne verrais encore quoi que ce soit, sans un don d'une autre sorte, *d'un autre étage... Alors, sur ce plan d'être tout imprévu,* j'aurai plaisir, en outre, à y voir clair, à écouter de la musique: à moins que la pauvreté de l'harmonie, le caractère trop convenu des accompagnements, l'air prétentieux du ténor, ne m'exaspèrent. Et ainsi de suite...

Je suis « chez moi », toujours, mais bien plus haut. Les communications sont constantes: de bas en haut puisque je vois; de haut en bas, puisque j'exprime mon sentiment et fais mon geste. Mais il faut monter, descendre. *Et quand je descends, je n'y vois plus: je ne sais même plus que je suis là!*

Je peux m'élever d'ailleurs beaucoup plus haut qu'une sensation, que la peine ou le plaisir que j'en ressens, que le vouloir moteur de l'organisme!... (1).

(1) Le psychisme permet une brève réfutation du matérialisme, en deux étapes.

Premier acte : (On individualise : on unifie, on limite, on spécifie).

Qu'est-ce qui est conscient ?... Les grains ? Alors chacun l'est à part des autres, comme un penseur en raccourci. Voyageurs isolés, ils n'ont aucun moyen de totaliser leurs impressions et leurs désirs. Il en irait tout de même s'ils se touchaient : chacun garde, avec sa charge-unité, son essence d'individu... Alors, l'ambiance ? Bien plutôt, puisqu'elle représente le continu. — Mais, l'ambiance, c'est l'espace: c'est le continu universel; d'une nébuleuse à l'autre, et

L'HOMME SPIRITUEL, EN LIAISON AVEC L'AU DELA

L'homme se dit volontiers qu'il est à part des bêtes. Privilège, mêlé de charges. Ne pas déchoir ! aboutir, même... Mais en quoi l'homme est-il hors classe ?

Serait-ce que nous voyons et entendons, aimons, haïssons et jugeons, d'une façon tout spécialement *occulte*? — Mais pas du tout. Nous l'avons constaté : l'espace est occulte, parce qu'il est sans structure; le grain est occulte, quoique figuré, en ce qu'il est pénétré des forces physiques et qu'il exerce sa force propre. Sa charge, même, est occulte: pour être positive ou négative sans que le signe soit imprimé sur un visage. Et l'on sait que ni l'atome ni le vivant n'ont de frontière géométrique... On est occulte ou on ne l'est pas: le psychisme de la bête l'est comme le nôtre.

Par rapport à l'animal, notre pensée humaine est-elle spécialement *incorporelle* ? — Qu'est-ce que le « corps » ? C'est l'individu d'un des trois ordres, en tant qu'il est organisé et qu'il agit physiquement, chimiquement, biologiquement, sur des granules. Le grain « fait corps », comme tel. L'atome fait corps, même par son territoire immatériel, parce que

par delà ! Que l'on donne au moins sa frontière propre à ce qui doit « être, en ce monde, vous ou moi ! »

Allons ! l'exigence est trop juste. Mais des frontières, dans l'ordre qualitatif, cela implique une nature propre, pour ce qu'il s'agit de limiter. Or, une « nature », cela ne se transmute point pour des raisons tirées d'une mécanique plate et morte... Au surplus, la mécanique toute brute, cartésienne, il n'en faut plus, même en physique.

Deuxième acte : La substance individuelle est obtenue, par spécification occulte de l'essence. Reste à en hausser les pouvoirs jusqu'à l'esprit, fût-ce de la bête... Reste à employer le « subjectif » à découvrir cet « objectif » qu'on ne voit et n'entend point, qui n'est à coup sûr ni saveur sucrée ni odeur de jasmin... Reste à généraliser, abstraire, induire. Reste à rédiger notes et mémoires... Après quoi vient le plus grave, le plus solennel, le plus philosophique: *en métaphysicien conscient, il faut signer.*

Vraiment oui, un être est là, avec ses dons. Il se trouve que c'est un homme: à toute force, il veut *durer*, il veut *monter*. — Qu'il monte donc!

l'activité y est directement motrice. Le vivant est un corps dans ses tissus, faits de cellules gorgés d'atomes qu'il faut régir... *Mais nous montons à l'étage psychique: les pouvoirs changent de fonction: on n'agit plus que par délégation sur la matière structurée. Ici, l'animal et l'homme sont supra-corporels au même titre...* Voulons-nous seulement remuer le doigt, la patte? Nous avons aussitôt à redescendre: pour faire exécuter l'ordre « corporellement » dans tel neurone.

L'esprit est incorporel, mais pas le vivant doué d'esprit... Nous ne situons pas la raison, le dévouement, la jalousie, chez l'être humain: pas davantage les sentiments, qualités ou défauts de l'animal. Mais nous situons l'individu qui les a. Ainsi Minette, très en confiance, fait son ronron sur ce coussin; Kiss frétille de joie, agite la queue, à l'idée seule de la promenade; l'homme qui médite prend l'attitude du penseur de Rodin. Même raisonnable, même libre, on est ici, « de corps »: *l'étage psychique ne pouvant que faire partie intégrante de l'édifice qui a du volume et une base.*

Ainsi l'homme pense parmi les autres, jusqu'à présent... Et sans doute ses facultés sont d'une *puissance* extraordinaire! Il est la grande vedette de la troupe à psychisme... Mais l'acteur humain écrase-t-il chiens et chats plus que nos amis à quatre pattes n'offusquent, de leur mérite, un lombric, une amibe? (1).

Or, il y a autre chose par quoi l'homme est vraiment d'un règne spécial... Remarquez-vous qu'il lui faut s'isoler, parfois, jusque de son semblable? C'est qu'il lui arrive de s'entretenir, dans l'occulte, avec un Etre non terrestre! — Seul des vivants catalogués, l'homme crève un certain plafond, et sort la tête: contemplant alors des vérités qui n'ont pas cours dans

(1) Certes, notre faculté de connaître suffit à nous distinguer de la bête, par la nature. Mais, comme tous les êtres ont leur nature, il pourrait n'y avoir encore là qu'une inégalité de puissance. — C'est parce que notre besoin inné de trouver, aux choses, une cause et une destination suffisantes nous conduit à mettre nos fins humaines outre-espace, que nous sommes à part *absolument:* seuls voyageurs terrestres pour l'au delà.

le monde de l'espace; mettant sa « liberté » spécifique à vouloir des biens dont l'animal couché en rond ne fait point cas, faute évidemment de savoir, et de pouvoir; ... cherchant, jusque dans le mal présent, un bonheur d'une autre essence.

Prouvons l'ignorance, l'impuissance substantielle de la bête. Eh! bien, elle s'amortit à peine adulte. Vieillissante, c'est la torpeur, sans rémission... Certes, il arrive au vieillard humain de sembler quelque chose comme « une vieille bête »: mais nous le faisons durer, nous le respectons quand même, sachant que nous ne sommes pas juges de ce qui couve sous la cendre; sachant que l'ultime seconde, encore, lui appartient.

Jusqu'au bout, l'homme peut monter. Pourquoi faire? Pour atteindre au niveau difficile d'une certaine porte de sortie. C'est de cette invisible issue que, vivant, il a souci: devinant *quelque chose*, par delà; entrevoyant *comme un arc-en-ciel de passage*, occulte encore.

Il croit, il espère qu'il passera... Or le chemin supra-cosmique ne portera nul organisme. On a commencé de se dissoudre quand on s'y engage. On n'est plus, semble-t-il, que le suprême couronnement de l'être à étages que l'on était...

Non: ce n'est pas cela. On ne passe pas au titre du voyageur qui était humain. A parler strict, soi-même, on ne passe pas. — Quoi donc, alors? On se trouve exister à nouveau, refait de fond en comble, mais avec ses mérites, sur l'autre rive: *la raison qu'on avait d'être durant encore, mais avec un statut si différent!...* Telle est l'immortalité de notre « âme ». Je ne suis pas immortel, moi, puisque je meurs. Mais je dois ressusciter: à ce prix j'aurai passé. — *Je dois « être ressuscité »: car, de moi-même!...*

Pourquoi tenir cet au delà, en quoi j'espère, pour *transcendant?* A cause de la mort obligatoire: mettant le point final à ce qui fut biologique, corporel... La chenille ne meurt pas, avant de s'éveiller papillon. Et pas non plus la sacculine quand elle ne trouve pourtant à pousser, de son être, dans le crabe attaqué, que la bouillie diffluente des cellules libres. Mais dans la tombe on sera mort... La preuve? La meilleure. Inutile de la dire.

Vraiment! nous avons une connaissance quelconque de ces choses? — Idée innée, jaillie d'un besoin consubstantiel, inhérent au statut propre: venue donc de la source des idées et des êtres... Idée par trop « contre-nature » pour être de notre fait: par conséquent, pour être fausse.

Mais, cette idée, on la discute. On la nie, passionnément! — C'est donc qu'elle s'impose à l'homme, renaissante. Et à l'homme seul: croyez-vous qu'ils en dissertent, les corbeaux, ces fossoyeurs, quand ils croassent?

Ceci encore. N'allons-nous pas perdre courage? — Eh! si Quelqu'un nous tend la main, ailleurs, nous ne sommes pas abandonné, dès cette vie. Nous sommes soulevé et soutenu, non seulement au-dessus du plan physico-chimique, comme le vivant ordinaire, mais au-dessus du plan vivant. Ainsi décida la Parole législatrice, créatrice: Parole de salut individuel, pour la libre humanité.

Alors, il n'y aurait qu'à rassembler nos raisons de croire à ce Quelqu'un, qui nous appelle, et ce serait la conclusion...

Mais non! car voici que se clôt devant nous une barrière sur quoi je lis en lettres énormes un mot, cabalistique sans doute: LE TRANSFORMISME... Que veut-on? Passerons-nous? Ou ferons-nous à tels métaphysiciens de la science le plaisir de tomber en poudre minérale, par un renoncement qui, pour être de l'avant-dernière heure, serait grave ?

Croyez-moi: n'ayons pas peur. La porte s'ouvrira, et cette fois, naturellement.

PAUL VIGNON.

(*A suivre.*)

PASCAL

LES LOIS GÉNÉRALES DU MONDE

(Fin)

III. — La finalité et l'Amour

Comme il y a un seul principe de tout, il y a une seule fin de tout: « tout par lui, tout pour lui » (1). Dieu, après avoir créé le monde, le ramène à lui par sa Providence extérieure et par les directions intérieures qu'il donne aux créatures raisonnables. Aucune d'entre elles ne doit trouver sa fin en elle-même. La plus excellente de toutes, le Christ ne veut avoir d'autre but que la volonté de son père. Dès son entrée dans le monde, il a dit: « Seigneur, les sacrifices ne sont pas agréables, mais tu m'as donné un corps. Lors j'ai dit: voici que je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté, et ta loi et dans le milieu de mon cœur. » (2).

Il est le médiateur parfait entre le ciel et la terre. Dieu ne regarde les hommes que dans son Fils; ils ne lui sont agréables que dans la mesure où ils retrouvent la vie et les vertus de Jésus-Christ. En dehors de lui, ils lui sont étrangers et abominables. Aussi, le Père a-t-il tout créé pour lui amener les hommes, afin qu'à son tour, le Christ les lui présentât régénérés. Dans l'histoire du monde « Jésus-Christ est l'objet de tout, le centre où tout tend » (3). « Jésus-Christ,

(1) N° 489.
(2) Page 99.
(3) Page 580.

que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre. » (1).

Dans le plan divin l'œuvre du Christ n'est pas séparée de son fondateur. Les événements les plus éloignés concourent à la figurer, à la prédire, à l'établir. Quand elle est bâtie sur le roc, qui est le Christ lui-même, elle continue à être le centre des agitations humaines; ses ennemis sans le savoir travaillent à la purifier, et ses enfants la consolent par leur fidélité. Sa doctrine explique les « contrariétés » de notre nature; et sa morale est le seul remède efficace de nos concupiscences. Enfin elle est « tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent que, qui en sait les principes, peut rendre raison de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général » (2).

L'univers matériel lui-même doit nous conduire à Dieu. Il est, par l'étendue, une image de son immensité et de sa toute-puissance.

Dieu ne veut pas nous ramener à lui, uniquement par la contemplation du monde, de l'Eglise ou du Christ. Les saintes pensées ne sont pas la sainteté, bien qu'elles en soient le chemin. Elle est affaire de cœur, d'action de charité. Pour nous obliger à sortir de nous-mêmes, à chercher le bonheur à travers les autres créatures, et à nous lasser dans cette poursuite, tant que nous n'avons pas trouvé un bien infini. Dieu nous a créé imparfaits et pleins de besoins. « Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors. Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au dehors quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. » (3). Toutes se ramènent à l'amour du bonheur : l'homme « veut être heureux *et ne veut être qu'heureux* et ne peut ne vouloir l'être » (4). Dans son fond, cet amour n'est pas seulement celui de votre per-

(1) N° 740.
(2) Page 579.
(3) N° 464.
(4) N° 169.

sonne, mais aussi l'amour de l'être universel, principe du nôtre, et seul capable de nous satisfaire.

Mais cet objet ultime de nos aspirations, nous le cherchons comme à tâtons parmi les créatures. « *In omnibus requiem quaesivi.* » (1). Nos semblables nous apparaissent, d'abord, comme les plus capables de calmer l'inquiétude de notre cœur, en nous donnant leurs affections, leurs volontés, leurs applaudissements. Car nous sommes faits pour l'amour, pour l'ambition et pour la gloire. L'homme cherche une beauté qui « consiste non seulement dans la convenance, mais aussi dans la ressemblance : elle la restreint et elle l'enferme dans la différence de sexe » (2). Comme il a le cœur vaste, il cherche des amitiés plutôt dans des conditions au-dessus de la sienne. Il est fait pour grandir, et ces hautes amitiés répondent mieux à son besoin de croissance. « Le cœur de l'homme est grand, les petites choses flottent dans sa capacité, il n'y a que les grandes qui s'y arrêtent et y demeurent » (3). Dans quelle mesure? Dans la mesure où elles ressemblent davantage à la beauté infinie dont elles sont le reflet.

Parce que toute beauté est une image de celle de Dieu, vers laquelle la nature nous porte, les premières flammes de l'amour paraissent innocentes et pures. Il se confond avec la raison elle-même, quoiqu'il soit « occasionné par le corps » (4). « L'amour et la raison n'est même qu'une chose. C'est une précipitation de pensées, qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est toujours une raison » (5). Cette pureté première le rend généreux. Comme la beauté promet le bonheur parfait, on donne sans compter pour gagner ses bonnes grâces. « Il semble que l'on ait toute une autre âme quand l'on aime, que quand on n'aime pas. On s'élève par cette passion et l'on devient tout grandeur... l'on devient magnifique, sans l'avoir jamais été. Un avaricieux

(1) N° 165.
(2) N° 126.
(3) Page 129.
(4) Page 124.
(5) Page 133.

même, qui aime, devient libéral et il ne se souvient pas d'avoir jamais eu une habitude opposée » (1). Serait-on ainsi prodigue de ses travaux, de ses biens, romprait-on tous les liens de la famille, si à travers les créatures on n'était poussé vers le souverain Bien, dont elles sont l'image?

Quand le feu de l'amour s'éteint, « alors que la place est belle pour l'ambition... qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et finit par l'ambition !. » (2). Les grands esprits ne sont pas faits pour eux seuls; ils veulent commander aux autres et se les assujettir. La résistance excite leur amour-propre et ils s'obstinent à la vaincre, car il leur paraît plus glorieux de régner sur des volontés d'hommes que sur des cœurs de femmes. Ceux qui ne peuvent pas régner veulent au moins gagner l'estime des autres. « La douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime » (3). Et cela n'a rien qui étonne: Nous sommes faits pour un empire, un éclat, une victoire infiniment au-dessus de toutes les grandeurs temporelles (4).

De même, créés pour voir la plus belle de toutes les vérités, celle qui, dans son unité, les contient toutes « la Majesté de Dieu (5), nous sommes avides de savoir et « incapables de ne pas souhaiter la vérité » (6).

Cet appétit de Bien universel est vicié par la concupiscence. Quand l'homme s'est fait Dieu et centre du monde, quand il a voulu chercher sa béatitude dans les créatures et spécialement en lui-même, tout se révolte contre lui, l'asservit, le dégrade et le laisse vide de tout bien.

L'amour de la beauté devient concupiscence de la chair, qui entraîne l'homme à tous les excès et à toutes les folies. Ses effets sont effroyables. Il ne paraît rien dans ses débuts. Cor-

(1) Pages 133-134.
(2) Page 124.
(3) N° 158.
(4) N° 793.
(5) Page 522.
(6) N° 437.

neille l'appelle *un je ne sais quoi* et il « remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier. Le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court toute la face de la terre aurait changé » (1).

L'amour de la vérité devient concupiscence des yeux, pure et vaine curiosité. On étudie, non pour devenir meilleur, mais pour se distraire et pour amuser les autres au prix de leur admiration. « Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler. Autrement on ne voyagerait pas sur mer, pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans jamais communiquer » (2).

L'amour légitime de la gloire devient orgueil de la vie. On se croit un tout et on n'aime les autres que pour se les asservir. Mais cet égoïsme, comment pourrait-il faire votre bonheur? L'homme « n'ayant point en soi de principe de vie ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être » sentant bien qu'il n'est pas la source de l'être et ne voyant pas où elle est (3).

Heureux celui que la grâce touche alors! Elle transforme son cœur et lui donne à nouveau l'amour de l'Etre universel. Sa vie avait commencé par là. « Le cœur aime l'Etre universel naturellement et soi-même naturellement » (4).

Et cet amour dirigeait toutes ses pensées et toutes ses actions. Puis la convoitise est venue supplanter la charité, elle a pris le sceptre du commandement et mené notre âme vers les biens particuliers, et les idoles multiples. Leur multitude aurait dû l'avertir de leur fausseté. Car de même qu'il y a un seul modèle de beauté et une infinité de mauvais (5), de même qu'il y a une seule manière de faire le bien et une infinité de faire le mal (6), ainsi il n'y a qu'un seul Dieu, Maître de tous et objet de leurs désirs. Maintenant l'âme comprend. Le

(1) N° 162.
(2) N° 152.
(3) N° 483.
(4) N° 277.
(5) N° 32.
(6) N° 408.

cœur purifié lui a donné de nouvelles lumières. Elle voit « un gouffre infini » au fond de son être, c'est-à-dire un besoin de bonheur infini: « un objet infini et immuable » peut seul le remplir. Les objets particuliers sont trop petits, et leur somme même est inférieure à l'infini (1).

Elle commence à rechercher cet objet au-dessus de soi, et de toute créature. Que leur amour lui paraît vil maintenant! Autrefois, Pascal confondait la raison et l'amour. Il condamnait les poètes d'avoir dépeint l'amour aveugle; « il faut, disait-il, lui ôter son bandeau et lui rendre la jouissance de ses yeux » (2). Maintenant, ceux qui s'attachent au monde lui paraissent abandonner la réalité pour la figure; ils sont dans un aveuglement brutal, charnel et judaïque (3). Sages et bienheureux, au contraire, sont les justes qui « usent des images pour jouir de celui qu'elles représentent ».

Rien n'est beau comme la pensée, disait-il jadis; elle est la gloire de l'homme, dont tout l'effort doit tendre à connaître la vérité, à « comprendre » le monde pour mieux le dominer. Ses sentiments ont bien changé à cette heure et il répète avec son Maître: « que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il vient à perdre son âme ». Univers et vérité, c'est tout un et l'un est aussi vain que l'autre. La vérité n'est qu'une « idole » (4) sans yeux pour voir les besoins de notre cœur, sans oreilles pour entendre nos cris, sans mains pour nous secourir. Que ceux qui l'invoquent lui deviennent semblables, vains et vides!

L'étude est le plus noble des métiers (5), mais ce n'est qu'un métier, et s'il ne nous donne pas le pain qui nourrit, il faut l'abandonner. L'unique nécessaire est la connaissance qui donne la vie. « Cette est la vie, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Il ne faut donc chercher et aimer que Jésus-Christ et son ordre, la

(1) N° 425.
(2) Page 133.
(3) Pages 89-90.
(4) N° 582.
(5) Page 229.

vérité avec la charité : « la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer » (1).

Mais Dieu est charité. A ses élus, il donne cet amour qui fait connaître la vérité utile au salut : « *inclina cor meum* » : cette vérité, fille de la charité divine, nous reconduit au Père, par la pratique de la sagesse. L'un et l'autre viennent de Dieu, par Jésus-Christ. Aussi, tandis que les philosophes se glorifient en eux-mêmes, les chrétiens, tout aussi épris de gloire, mais plus épris de justice, ne se glorifient-ils qu'en Dieu, principe de leurs vertus. « *Qui gloriatur, in Domino glorietur* » (2).

La charité infusée par la grâce ne consiste pas à ne plus s'aimer, cela est impossible « parce que chaque chose s'aime plus que tout », mais à ne plus s'aimer exclusivement ni principalement. Le cœur, que Dieu possède, ne peut plus tout rapporter au « moi » — comme au centre du monde. Il sait bien qu'il n'est pas l'être nécessaire, absolu, digne de tout amour et de toute obéissance. « Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans la pensée, donc moi, qui pense, n'aurais point été, si ma mère avait été tuée avant que j'eûsse été animé ; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini ; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel, infini » (3). Puisque je ne suis pas nécessaire, « il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne et je n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt à mourir et ainsi l'objet de leur attachement mourra ; il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu ou à le chercher » (4).

Tous, en effet, nous dépendons de l'être nécessaire, universel, comme les membres dépendent du corps. L'amour que

(1) N° 582.
(2) N° 460.
(3) N° 469.
(4) N° 471.

nous portons à nous-mêmes et aux autres doit toujours s'inspirer de cette considération. « Etre membre, est n'avoir de vie d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant » (1). La nature et l'ordre nous font donc une loi de nous attacher au corps et de l'aimer plus que nous-mêmes. « Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première, qui gouverne le corps tout entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et le malheur, mais en ne voulant que le bien du corps ils veulent leur propre bien » (2). « Leur béatitude aussi bien que leur devoir consistant à consentir à la conduite de l'âme entière à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes.

La vraie charité consiste donc à aimer, au fond de notre être, celui qui en est le principe, à se soumettre à lui, et à aimer en lui toutes les autres créatures. L'amour de Dieu est distinct de l'amour de soi comme la source est différente du ruissau, et l'âme du corps; mais ces deux amours ne s'opposent pas en telle sorte qu'on ne puisse aimer Dieu sans se haïr soi-même tout entier; l'amour divin n'impose que la haine du mal, c'est-à-dire de nos convoitises, mais un amour de soi légitime ne peut exister sans l'amour du bien infini, universel, général. Le bien général peut exiger parfois le sacrifice d'un bien particulier, celui de la vie corporelle, par exemple; « car il faut bien que tout le membre veuille bien périr pour le corps qui est le seul pour qui tout est » (3). C'est ainsi que la main se sacrifie pour sauver la tête et le soldat pour la patrie. Mais le membre n'abandonne cette vie inférieure que pour acheter un bonheur plus parfait. A cela, il ne peut renoncer, car « il veut être heureux et ne veut être qu'heureux et *ne peut ne vouloir pas l'être* » (4). La haine

(1) N° 483.
(2) Page 475.
(3) N° 476.
(4) N° 169.

totale de soi est contre nature; mais la subordination de son amour à l'amour du bien général est selon l'ordre, la justice et notre propre intérêt. Il tend à nous unir plus intimement à la source du bonheur qui est en nous comme notre âme. « Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous, il est en Dieu et hors et dans nous » (1). Il nous unit davantage à ce Dieu qui nous a faits par charité: « *qui adhaeret Deo, unus spiritus est* » (2).

IV. — Pascal et Descartes

Nous trouvons Dieu à la base du système pascalien et nous le trouvons à la fin. Il commence par la contemplation de la divinité dans le monde, et ce début semble annoncer une philosophie platonique, toute tissée de théories et de démonstrations, et nous nous trouvons à la fin devant une théologie ascétique et mystique. Pascal veut nous unir à Dieu et il ne veut que cela, le reste n'est que vaine spéculation. Tout ce qui, dans son système, s'étend entre le point de départ et le point d'arrivée vise à cet unique nécessaire: la charité. L'entre-deux, que nous avons appelé « les proportions » peut laisser croire qu'il s'agit encore de pure théorie; la lecture nous apprend qu'il s'agit au contraire de questions pratiques, d'adaptation de la vérité à notre intelligence et à la fin pour laquelle nous sommes créés. Cette fin commande tout le système, le développement et la cohésion des parties, le choix de certains points à l'exclusion des autres. Tandis que d'autres philosophies font une place très large à l'origine du monde, à la nature de la matière, à sa distinction d'avec la vie, Pascal les néglige ou les indique à peine. Il lui suffit de savoir que le monde n'est pas nécessaire mais créé, que l'âme est immortelle et différente de la matière. Du premier point il n'apporte aucune preuve, mais le second lui paraît digne des « principales et sérieuses occupations » (3). Car toutes les actions

(1) N° 465.
(2) N° 483.
(3) Page 416.

doivent prendre des routes différentes selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non. Sur ce fondement, il bâtit son système de la destinée humaine. Le but premier de l'apologétique sera de forcer l'indifférent à étudier cette destinée, et le deuxième de lui imposer la solution chrétienne. toutes les autres études, la contemplation de l'infini, les recherches historiques ou scripturaires, la valeur de la connaissance, sont subordonnées à cette fin : le salut de l'homme, et si elles n'y ont aucun rapport, elles sont inutiles et incertaines.

On pourrait, en passant de l'œuvre de Pascal à celle de Descartes, s'attendre à les voir marcher parallèlement, vers le même terme. Tous deux avaient du génie, une même formation scientifique et religieuse semble, *a priori*, leur avoir donné les mêmes goûts et les mêmes méthodes. Cependant l'un s'arrête où l'autre commence. Descartes nous montre Dieu créateur du monde et de l'homme, il s'attarde à décrire la formation des choses et à démontrer la valeur de nos connaissances, puis, essouflé, il ne peut plus apprendre à l'homme comment il doit vivre. Pascal ne s'occupe guère que de lui; son origine l'intéresse mais sa fin plus encore, et il s'attache à nous montrer le chemin du ciel.

Ces deux génies n'ont pas les mêmes goûts naturels. Aussi capable de spéculations que son contemporain, Pascal a de plus l'amour du concret, du pratique, de l'utile. Il veut que les études soient, et il écrira « contre ceux qui approfondissent trop les sciences » (1), sans rechercher jamais leurs applications. Pour lui, il ne dédaignera pas de s'occuper du baquet, de la brouette, des omnibus, de la machine arithmétique. La grâce est venue se greffer sur ses dispositions naturelles et les tourner vers l'apostolat. Sa foi, il la communiquera à d'autres, il convertira les pécheurs, il mènera les justes à la perfection; il écrira pour montrer à tous que le bonheur est en Dieu seul. Descartes a la même foi et il ne nous appartient pas de dire que sa charité fut inférieure à celle de Pascal. Dieu seul est juge des cœurs. Mais, du moins,

(1) N° 76.

nous pouvons constater qu'elle ne se manifeste pas de la même manière. Descartes ne travaille que sur le terrain de la raison théorique: le soin de conduire les âmes à Dieu, d'éclairer leur foi et de fortifier leur volonté, il le laisse à l'Eglise. Sans nier la subordination de la raison à la foi, il ne s'occupe pas du surnaturel. L'étude de la nature lui suffit. Pascal n'ignore pas la distinction des ordres; il la posera avec beaucoup de netteté; mais l'ordre de Jésus est non seulement le plus important de tous, mais il pénètre l'autre, le subordonne, l'attire à lui: « la grâce sera toujours dans le monde..., tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé! » S'il avait donc un choix à faire, il ne s'occuperait que de théologie mystique et il rangerait l'étude des sciences, et celle de la philosophie, au même rang qu'un métier de maçon ou de menuisier. Mais il doit travailler à convertir les esprits forts, dont toute la fin est en la philosophie. Il s'en occupe donc, il la fera entrer à sa place dans son système de la destinée humaine. Il parlera de la nature humaine pour lui apprendre à être modeste; il lui dira la valeur de ses facultés pour rabattre sa superbe, sans la décourager; puis il l'introduira vers l'étude des preuves de la religion et sur ce terrain où la philosophie se mêle à la théologie, il s'attardera davantage. Il ne quittera son disciple qu'après l'avoir vu à genoux et prêt de goûter « les charmes de la piété ».

Rien ne montre mieux la différence des deux buts poursuivis que la comparaison entre la morale de Descartes et celle de Pascal. Celui-ci veut, avant tout, rendre l'homme meilleur; et comme l'homme est faible, il cherche tout de suite un appui en Jésus-Christ. Puis il lui rappelle sa nature: il ne s'appartient pas, il appartient à Dieu et à la société. Tout son effort sera, par conséquent, de viser au bien général et de combattre la triple convoitise. Cette morale est un corollaire des principes généraux, énoncés sur Dieu et la nature humaine. Elle fait partie du système pascalien. Celle de Descartes est un à-côté. Il vise beaucoup plus à régler ses mœurs et celles d'autrui qu'à assurer la tranquillité de son esprit. « Les trois maximes (qui résument sa morale) n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'ins-

truire. » Et ces maximes, il ne se met pas en peine de les déduire d'un principe général, de les rattacher à son système. Ce sont des matériaux épars: « obéis aux lois et aux coutumes de mon pays » — être ferme et résolu dans mes actions — « tâcher toujours à me vaincre, plutôt que la fortune ».

C'est dans ces dispositions différentes qu'ils abordent tous les deux l'étude de la divinité. Chacun y voit ce qu'il a au fond de son cœur. Le Dieu de Descartes pénètre toute sa philosophie (1); il crée le monde librement avec ses lois et sa matière. Il le conserve. L'homme est sa créature la plus parfaite parce que lui seul est libre; la véracité divine est la certitude de nos connaissances. Dieu est à la base de son œuvre; mais il n'y intervient que pour la conserver; et il n'apparaît pas pour la couronner en l'attirant à lui. Descartes rejette les causes finales, et parce qu'elles sont pratiquement inconnaissables et parce qu'on ne saurait appliquer à Dieu des concepts humains. Dans l'infini toutes les notions se confondent; il n'y a en Dieu aucune distinction, pas même de raison, entre sagesse, la fin, puissance, bonté. Nous ne savons de lui qu'une chose: il est la chose libre de tout le créé.

Pascal parle des attributs divins comme tout le monde et il s'arrête avec complaisance sur la bonté, la cause exemplaire, la sagesse qui ordonne les moyens à la fin. Il s'étend sur l'exemplarisme; mais il met sa joie à contempler l'action libre de Dieu, non seulement au début de la création, mais encore maintenant. Après avoir donné « la chiquenaude » au monde, sa charité ne l'a pas abandonné au jeu des lois rigides. Sa grâce intervient librement, à chaque minute, dans la vie de ses élus, pour les soutenir, les diriger et les sauver selon le plan de la sagesse. Sa grâce nous est absolument nécessaire. Pascal ne peut pardonner à Descartes d'avoir voulu « dans toute sa philosophie » se passer de Dieu; il ne l'a fait intervenir que pour mettre le monde en mouvement (2).

(1) Cf. J. Baylac : *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier-février 1918. « L'interprétation de la Philosophie de Descartes. »

(2) N° 77.

Enfin et surtout, le Dieu de Pascal est notre but; il nous attire et nous ne pouvons trouver qu'en lui notre repos.

Le Dieu de Descartes est le Dieu des savants; il apparaît comme auteur des éléments et des vérités géométriques; le Dieu de Pascal est le Dieu des chrétiens, qui remplit l'âme de consolation et la rend incapable d'autre fin que lui-même.

Si divergents en théologie, il semble que ces deux génies ont dû concevoir la physique de la même manière. Et en effet, Pascal souscrit aux principes généraux du système cartésien: « Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement » (1). Quand il faut descendre aux détails, l'accord ne subsiste plus. Non seulement composer la machine avec des figures et du mouvement est ridicule, pénible, inutile au salut, mais cela est incertain. Autant que Descartes, Pascal est pénétré de l'unité du monde, il voit partout des images de Dieu et de l'homme. Son système est à ce point de vue au moins aussi cohérent que celui de Descartes; mais plus que celui-ci il voit combien les éléments en sont hétérogènes, irréductibles les uns aux autres. Les monistes ne peuvent pas se réclamer de lui: ils les a condamnés par avance. « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux; les gens du commun ne trouvent pas de différences entre les hommes » (2) ni entre les choses. Ils les voient toutes semblables; ils veulent les réduire à l'unité, malgré les apparences. « La nature a mis toutes ses vérités *chacune en soi-même*; notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel: *chacune tient sa place* » (3).

L'homme enfin n'est pas considéré de la même façon par les deux philosophes. Descartes le considère comme un tout assez complet et assez solide pour servir de base à son système. Il le voit inclus dans le « *cogito* ». Dans notre pensée il découvre implicitement contenue notre existence: « Je pense, donc je suis ». L'esprit se suffit à lui-même; l'idée de

(1) N° 79.
(2) N° 7.
(3) N° 21.

Dieu ne lui est pas donnée par l'étude de l'univers; il la porte innée, en soi, et lui garantit la valeur de toutes les autres idées, claires et distinctes. Descartes a isolé l'esprit humain du monde extérieur; la vérité de son existence ne s'impose pas directement à nous: la véracité divine nous en est la garantie unique. L'idéalisme et ses conséquences sont en germe vers cette méthode. Les philosophes, ses successeurs, commenceront, comme lui, par l'étude de la pensée; mais incapables de remonter jusqu'à Dieu, ils échoueront à prouver l'existence du monde et ils s'enfermeront dans un subjectivisme, toujours plus étroit.

Pascal suit une voie toute opposée. Il constate d'abord un fait. Nos études ne prennent pas l'homme pour leur premier objet. Nous connaissons plus vite et mieux le monde extérieur que nous. C'est un effet de notre nature: elle a mis en nous des besoins « qui nous jettent dehors ». Le péché, en faisant naître l'ennui au fond de l'âme et la nécessité de le dissiper dans les amusements, n'a fait qu'exagérer cette tendance. Lorsqu'il peut enfin, avec beaucoup de peines, s'étudier lui-même, Pascal reconnaît aussitôt que l'homme n'est pas un tout, mais l'infime partie d'un tout, dont il dépend dans les moindres de ses opérations. Un des morceaux les plus achevés de son œuvre, celui qui s'intitule « Disproportion de l'homme (1), nous donne la clef de son système. L'homme y est représenté perdu dans l'immensité de l'univers, relié à lui par son corps et par son âme. Il a besoin de lui pour vivre et pour penser. Mais ce passage n'est pas le seul. Jamais l'homme n'est représenté indépendamment de son milieu: tantôt il est dans l'univers comme dans une île déserte, tantôt comme en un cachot, tantôt comme dans un temple. Sa morale est basée sur l'allégorie « des membres pensants ». La société est un corps.

De cette conception du monde, où aucune partie ne saurait à aucun moment subsister sans le tout, est né le « proportionnalisme » de Pascal. Chaque unité de l'univers y est considérée comme le terme d'un rapport; l'autre terme est le

(1) N° 72.

reste du monde. Entre les deux, pour régler leurs actions réciproques, règne la loi des « proportions ». Or, connaître l'un des termes du rapport, comme tel, c'est en même temps poser l'autre. « L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. » Pascal loue Descartes de la vigueur d'intelligence qu'il a montrée en déduisant tout un système du « cogito », mais il ne le suit pas dans cette voie. Son aversion pour le « Moi » haïssable l'empêche de songer à le prendre pour base de sa philosophie. Ses convictions proportionnalistes l'en détournent encore davantage. Le monde et le Moi ne lui apparaissent pas isolés; ils sont donnés en même temps, et s'il y avait une priorité dans l'ordre de la connaissance, Pascal estimerait sans doute que nous connaissons plutôt les objets que nous-mêmes. Bien loin de soutenir les idées innées, il ne voit dans l'âme qu'une « capacité vide » (1). Un disciple de Pascal pourra se demander comment nous connaissons les objets, mais il ne doutera pas qu'ils ne soient connus en eux-mêmes, et non pas en nous ; jamais il ne sera idéaliste.

PIERRE-MARIE LAHORGUE.

(1) N° 423.

COMPTES RENDUS

James Gibson. — *Locke's theory of Knowledge and its historical relations.* Un vol. in-8 de 338 pages, UNIVERSITY PRESS, Cambridge, 1917.

On considère habituellement la philosophie de Locke comme une forme de l'empirisme. L'esprit ne connaît que ses idées ; dénué de spontanéïté, il reçoit du dehors la matière de la connaissance et les relations qu'il établit entre les idées simples n'ont aucune valeur objective. Le subjectivisme ou le scepticisme est la conséquence naturelle de cette attitude; Hume n'a fait que développer et tirer au clair cet empirisme encore timide et inconséquent. Ce jugement sommaire ne paraît pas complètement équitable à M. J. Gibson qui, tout en reconnaissant la complexité et l'instabilité des thèses de Locke, est loin de voir dans ce philosophe un psychologue sensualiste doublé d'un théoricien empiriste de la connaissance. Pour Locke, la connaissance n'est pas le simple résidu mental d'expériences particulières. Là où il y a connaissance, il y a certitude et objectivité. La véritable connaissance est « instructive » ou, comme dira Kant, synthétique; elle porte sur le réel et même sur l'universel. L'auteur de l'*Essay* a cherché à étudier « la nature et les conditions d'une connaissance à la fois certaine, universelle, instructive ou synthétique et réelle, à déterminer ensuite l'étendue possible de cette connaissance, et à la distinguer des autres formes du connaître qui ne possèdent pas ces caractères » (p. 7). Laissant de côté le problème ontologique, Locke a cru pouvoir aborder le problème épistémologique de la manière suivante : étant supposé d'une part l'existence de l'esprit, d'autre part celle du monde des objets, comment expliquer leur rapport dans la connaissance ? C'est que les idées ont une fonction médiatrice car, si elles appartiennent à l'esprit, elles « se rapportent » aux objets; l'idée est à la fois l'acte mental par lequel nous appréhendons un objet et le contenu logique appréhendé (p. 13). Il ne s'agit donc pas de dériver toute notre connaissance de faits

psychiques, en eux-mêmes purement subjectifs. L'idée a une fonction représentative, comme le mot a un sens et c'est en tant qu'elle est représentative d'un objet qu'elle est une idée

Dès lors, le problème psychologique passe au second plan. Quand il examine son propre esprit, Locke n'y voit pas une série indéfinie de processus internes, mais un ensemble de « contenus logiques » impliquant une relation objective, distincte de l'état de conscience passager qui constitue subjectivement l'acte d'appréhension. Ces idées, en tant que clairement perçues, sont immuables et leurs relations sont éternelles. Toutefois, elles ne sont pas innées et Locke critique à cet égard l'enseignement d'Oxford (p. 41) comme celui des Cartésiens (p. 43). Nos idées dérivent de l'expérience, mais cette expérience n'est pas considérée comme une modification subjective du sujet; les données premières sont bien des révélations ou des manifestations d'existences réelles. De même, si les idées simples sont passives en ce sens que nous ne les produisons pas à volonté, il faut admettre également que l'eprit agit, en recevant une idée, pour « remarquer » ou « percevoir » son contenu (p. 55, 60). Le terme « passivité de l'esprit » signifie simplement que le contenu des données premières est indépendant de notre vouloir.

Lorsque Locke définit la connaissance comme « la perception de l'accord ou du désaccord entre les idées », il est, là aussi, très loin du subjectivisme. L'expression de sa pensée est équivoque, mais n'oublions pas que, pour lui, les idées sont des « objets » présents à l'entendement, donc, que l'accord entre les idées est au fond la perception d'un accord entre les objets (p. 126). Dans certains cas, cette perception est intuitive; l'accord est direct, la connexion nécessaire et rationnelle. La connaissance démonstrative s'appuie sur ces intuitions intellectuelles; quand elles font défaut, l'esprit, incapable de trouver la liaison nécessaire, forme des croyances ou opinions; la probabilité tient lieu de certitude. En définitive, la connaissance est certaine et objective, mais limitée. Il y a deux types de connaissance: la connaissance empirique des réalités particulières, la connaissance universelle de la science rationnelle. Pour Locke, comme pour Leibnitz, — bien que dans un sens assez différent, — il y a des vérités de fait et des vérités de raison.

M. Gibson fait suivre son exposé de la théorie de la connaissance chez Locke d'une série de chapitres consacrés aux rap-

ports de cette philosophie avec la scolastique, le cartésianisme et la pensée anglaise du XVIIe siècle. Locke parle avec respect d'Aristote; il ne semble pas connaître la scolastique autrement que par l'enseignement très faible des universités anglaises et en particulier d'Oxford. Il rejette la méthode syllogistique et la théorie des *praecognita*, mais il conserve un certain nombre de doctrines reçues dans l'enseignement de son temps. Le rôle de la notion de substance demeure chez lui considérable (p. 191); — sa conception de l'essence a une origine scolastique (p. 196) et les mêmes influences se manifestent dans l'idée qu'il se fait de Dieu (p. 204). — L'action de Descartes apparaît surtout dans sa doctrine de la connaissance rationnelle (p. 211) et dans sa théorie de la conscience du moi. Ses préoccupations sont analogues à celles des Platoniciens de Cambridge et il se rapproche souvent de Newton et de Boyle: comme eux, il rejette la physique cartésienne et juge impossible l'explication mécaniste des faits matériels. C'est encore chez ses contemporains que se retrouve « la conviction que la raison peut justifier la vie morale et religieuse, bien qu'elle soit incapable de nous révéler tous les secrets de la nature » (p. 266).

Signalons enfin deux chapitres sur Locke et Leibnitz et une assez brève comparaison de l'œuvre de Kant avec celle de Locke. M. Gibson s'efforce d'établir que, sur certains points essentiels, Leibnitz n'a pas saisi la pensée du philosophe anglais. Il n'a pas vu en particulier la portée de la critique des propositions analytiques. « En insistant sur le caractère des propositions *instructives*, Locke a posé un problème dont il n'a pas lui-même compris la pleine signification, mais ce problème n'existait pas aux yeux de Leibnitz ».

M. Gibson reconnaît que le système de Locke n'est pas cohérent et il en signale à diverses reprises les difficultés. Il n'en est pas moins vrai qu'à ses yeux cette doctrine est autre chose qu'un empirisme subjectiviste et que si Hume a développé la tendance à l'atomisme sensationniste qu'on rencontre chez Locke, il y avait également dans son œuvre une « tendance à insister sur les fonctions intellectuelles qu'implique la connaissance et sur le caractère systématique de cette connaissance ». Ces tendances méritaient d'attirer l'attention de l'historien. A ce point de vue, le livre de M. Gibson corrige heureusement l'interprétation tendancieuse donnée par Green dans sa célèbre introduction aux œuvres de Hume.

D.

Guido de Ruggiero. — *La filosofia contemporanea (Germania, Francia, Inghiterra, America, Italia).* Deux vol. in-18 de 271 et 289 pages. Bibliothèque de Culture moderne, G. Laterza e Figli, Bari, 1920.

L'ouvrage de M. de Ruggiero, dont la première édition a paru en 1912, est une sorte de « manuel » de la philosophie contemporaine, où sont étudiées les principales doctrines développées pendant les dernières années du XIXe siècle et le début du XXe. L'information de l'auteur est abondante et précise. La critique des doctrines est faite au point de vue néo-hégélien; c'est dire que les éclectiques, les empiristes, les positivistes et les pragmatistes sont vigoureusement combattus. La néo-scolastique, passée sous silence dans la première édition occupe 18 pages de l'appendice (tome II, p. 200 à 218); il y est surtout question des travaux italiens de Canella, Gemelli, Olgiati, etc... et des discussions soulevées en 1912 et 1914 par les P. P. Gemelli et Chiocchetti au sujet de l'orientation du thomisme et de ses rapports avec l'idéalisme contemporain. Tout en jugeant souvent de très haut et de très loin ce mouvement, l'auteur reconnaît que les néo-scolastiques italiens « s'élèvent à la hauteur des discussions philosophiques modernes, sinon par la nouveauté des doctrines, du moins par le sérieux et la réflexion de leur attitude » (218). Ils sont les seuls représentants d'une opposition digne de respect à l'idéalisme contemporain (*ibidem*). Mais pourquoi attribuer aux seuls idéalistes (p. 217) le monopole du sens historique ?

Comme il est naturel, notre attention a été particulièrement attirée par les chapitres consacrés à la philosophie française. Les sympathies de M. de Ruggiero pour l'idéalisme ne lui permettent pas de reconnaître toute la signification que possèdent, dans l'histoire de notre développement intellectuel, des doctrines aussi diverses que celles de Ravaisson, de Renouvier ou de Bergson; en revanche, la philosophie de Lachelier est mise à sa place bien que très brièvement esquissée. On est surpris de ne pas trouver mention du livre d'Hamelin sur les *Eléments de la représentation* qui publié la même année que l'*Evolution créatrice,* aurait dû au moins être signalé, quel que soit d'ailleurs le jugement porté sur cette tentative hardie de dialectique constructive. Certains jugements paraissent contestables; on insiste un peu trop sur les éléments empiristes de la pensée de M. Boutroux. Pourquoi consacrer une page et demie à M. Payot, alors qu'on ne parle ni de Rauh, ni, pour la critique des sciences,

de M. Meyerson ? Mais nous reconnaissons volontiers que M. de Ruggiero a une connaissance en général très considérable de ce qui s'est fait chez nous. Enfin, il a bien vu qu'un des traits dominants du mouvement intellectuel depuis une trentaine d'années, est une critique de plus en plus vive et rigoureuse du naturalisme et du positivisme de jadis. Quand il ajoute qu'à ce point de vue la France « est à l'avant-garde de la pensée moderne », il exprime une idée juste et il convient de le remercier d'un éloge que notre patriotisme ne juge pas excessif.

La conclusion de l'étude sur la philosophie allemande (I, 136-139), est judicieuse: cette philosophie n'a pu vaincre le naturalisme qu'elle prétendait absorber et manifeste toute son insuffisance dans les systèmes éclectiques de Wundt ou de Paulsen.

Une copieuse bibliographie, jointe à l'appendice, fournira d'utiles indications.

Jules Sageret. *Philosophie de la guerre et de la paix.* Un vol. de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, ALCAN, Paris, 1919.

Contrairement à mon habitude quand j'ai à rendre compte d'un ouvrage, je l'avoue, je n'ai pas eu le courage de lire ce volume jusqu'au bout. Pareille aventure m'était arrivée quand j'ai abordé la *Guerre mondiale* de M. Segond (décidément nos philosophies de la grande guerre sont pauvres jusqu'ici !) Là, du moins, il y avait un effort intéressant d'intuition personnelle ou d'application de la méthode bergsonienne, qui prouve combien est insupportable la scolastique issue du bergsonisme. Ici, malgré le titre prétentieux, on ne trouve que platitudes et banalités, généralités vagues sans lien avec la réalité historique, considérations dignes, tout au plus, d'un journaliste, bref, un verbiage bien propre à discréditer la philosophie française. M. Sageret s'imagine être un *penseur,* parce qu'il a beaucoup lu : celui qui ne partage pas ses illusions risque d'encourir le même reproche de sa part. Tant pis! il faut avoir le courage de formuler son opinion. Avant la guerre, la critique des productions contemporaines en France était généralement misérable, et incapable de guider les lecteurs désireux d'être renseignés impartialement. Cet état de choses, si préjudiciable à l'industrie du livre, doit cesser. Que les critiques osent donc dire : ceci est à lire, cela ne mérite pas d'être lu; tout le public applaudira. Il y aura des mécontents et des amours-propres froissés, comme au temps de Boileau, mais la police des lettres

ne tardera pas à produire ses effets bienfaisants. A notre époque, on n'a pas le temps de perdre son temps, et il est inadmissible que des écrits dénués de toute valeur fassent obstacle à l'apparition d'œuvres sérieuses. F. MENTRÉ.

De Lanessan. *L'Idéal moral du matérialisme et la guerre.* Un vol. in-12, 172 pages, ALCAN, Paris, 1918.

La morale matérialiste est-elle responsable de la guerre? Tel est le problème discuté par M. de Lanessan dans ce petit volume, l'un des derniers sans doute publiés par lui: (M. de Lanessan est mort à 76 ans, le 8 novembre 1919). M. de Lanessan est un matérialiste déclaré : pour lui, ni Dieu, ni âme, ni vie future; l'homme n'est qu'un animal supérieur; son intelligence, un instinct perfectionné; sa liberté, un mot: l'homme « avait créé les dieux », c'est lui encore qui « inventa son libre-arbitre comme il avait inventé son immortalité » (p. 144); il place « la source des idées morales de tous les animaux et des hommes dans les besoins naturels qui sont communs à tous ces êtres » (p. 65). Fidèle donc à la doctrine professée depuis tant d'années, il prétend démontrer que « la théorie de la force, qui est vraiment responsable de la criminelle guerre provoquée par les empires germaniques n'a rien de commun » avec la philosophie matérialiste, qu'elle lui est au contraire « opposée sous tous les rapports » (p. 4).

Pour le prouver, il rappelle des maximes très pures édictées par Marc-Aurèle et par des matérialistes aussi avérés que Diderot : « il n'y a de félicité vraie pour vous que par le besoin que vous aurez les uns des autres et que par les secours que vous espérez de vos semblables et qu'ils attendent de vous » (p. 17); il s'efforce de justifier la théorie de l'évolution, en établissant que le struggle for life, la guerre acharnée de tous contre tous, n'en est pas la conséquence fatale; que le mieux pour les hommes, ce sera de vivre en paix les uns avec les autres, et de se prêter mutuel appui; et, pour y mieux engager ses semblables, il nous trace, dans son chapitre I « le besoin de société », un tableau idyllique de la vie de société des harengs, des abeilles, des antilopes, des bœufs et vaches sauvages, etc., où les individus, travaillant par une « discipline volontaire » (p. 109), au bien commun, retirent pourtant de cet altruisme, les plus grands avantages individuels.

Et sans doute, nul ne songe à charger Marc-Aurèle, ni son

disciple du XXe siècle, des crimes imputés aux Germains. Et l'on accordera volontiers à l'auteur que dans la doctrine matérialiste, il y a place non seulement pour l'égoïsme, mais aussi des sentiments altruistes; que l'intérêt général coïncide, tout au moins, souvent, avec celui des particuliers, et qu'il était donc de l'intérêt de l'Allemagne de ne pas allumer cette guerre funeste, qui, en définitive, a tourné à son détriment.

Mais au nom de quel principe, le matérialisme peut-il bien condamner les cruautés germaniques de la récente guerre ? C'était là le problème que posait le titre même de l'ouvrage, et qui est à peine abordé. Il ne suffit pas d'expliquer doctement la genèse des passions, de discuter pertinemment sur l'importance de l'éducation, ni de se montrer agressif envers les doctrines adverses, en affirmant, sans broncher, que le christianisme « avec l'appui des barbares, a provoqué un recul du progrès qui s'est prolongé depuis la fin du deuxième siècle jusqu'à la Renaissance » (p. 14) ; et que « le Moyen Age, qui fut l'époque de la grande foi religieuse, est aussi celle où la criminalité atteignit en Europe son apogée » (p. 172). Car encore est-il que les doctrines spiritualistes condamnent le mal partout où il se commet.

Mais s'il n'y a d'autres sources des idées morales que dans les besoins naturels, besoin de nutrition et d'activité, source de l'égoïsme, besoins de reproduction et de société, base de l'altruisme; s'il n'y a pas de libre arbitre, et ce que nous appelons crime et vertu soit réglé par un déterminisme rigoureux; si, à ces Germains, « on inspira le mépris de toutes les idées de devoir, de droit, de justice, d'équité, de loyauté » (p. 126), ni eux, ni leurs éducateurs, n'étant libres, ne sont à blâmer : ils sont à redresser, si on le peut; qu'on refasse leur éducation, tel est le remède préconisé par l'auteur en son chapitre final.

Le Dantec et von Bernhardi, deux authentiques matérialistes eux-aussi, cités par M. de Lanessan, nous parlent un autre langage: « La guerre, dit Bernhardi, est la loi fondamentale de l'évolution... la loi du plus fort domine partout ». Et Le Dantec: « la morale est une duperie... le bon droit sera le côté du vainqueur », M. de Lanessan s'essaie à la réfuter; mais leurs affirmations, plus brutales sans doute, sont autrement dans la logique du matérialisme. En somme, livre point démonstratif, peu original, qui n'ajoutera pas grand'chose aux titres philosophiques de M. de Lanessan.

F. Monnier.

Fr. Soddy. *Le Radium, interprétation et enseignement de la radioactivité.* Un vol. in-16 de III-375 pages, de la « Nouvelle collection scientifique », traduit sur la 3e édition anglaise par A. Lepape. ALCAN, Paris, 1919.

Les phénomènes de radioactivité, qui ont ouvert à la science des voies nouvelles, ne peuvent laisser le philosophe indifférent. Ira-t-on jusqu'à dire avec l'auteur (préface, p. II) que les conséquences logiques des récentes découvertes envahissent le champ propre de la philosophie ? Au lecteur d'en juger. On ne saurait nier, en tout cas, que cet ordre de faits ne conduise à poser avec plus de netteté le problème des rapports de la philosophie et les sciences.

Le petit volume de M. Soddy est palpitant d'intérêt. Il a pour origine une série de conférences données en 1908 à l'université de Glasgow. C'est ce qui en explique l'allure si vivante, les comparaisons suggestives, les réflexions pittoresques, la forme simple, concrète, débarrassée dans la mesure du possible de l'appareil mathématique. Mais la clarté et la liberté de l'exposition n'enlèvent rien à la valeur du fond. Tout l'essentiel se trouve dans ces douze petits chapitres : l'historique de la découverte, l'étude des rayonnements, la théorie des désintégrations atomiques, puis les questions, encore débattues, relatives à l'origine de l'énergie dégagée par les substances radioactives, aux transformations de ces mêmes substances, aux séries de désintégration; enfin les hypothèses que les faits suggèrent sur l'évolution des mondes et la structure des atomes. Le traducteur a eu l'heureuse inspiration de consigner dans un appendice les progrès réalisés au cours des toutes dernières années (origine de l'actinium, nature des produits ultimes des désintégrations radioactives, propriétés des éléments isotopes, spectres de rayons X et nombres atomiques, organisation intérieure de l'atome, etc.).

Si l'ouvrage de vulgarisation émane d'un maître, il s'impose à l'attention de tous, grand public et spécialistes. C'est le cas du *Radium*. « Véritable manuel philosophique et physico-chimique de radioactivité », remarquait M. Moureu en le présentant à l'Académie des Sciences, il bénéficie des connaissances originales et des travaux personnels de son auteur. Avec les noms de Rutherford et de Ramsay, celui de Soddy est en effet l'un des plus glorieux de la science des phénomènes radioactifs en Angleterre.

G. V.

RECENSION DES REVUES

Revue de Métaphysique et de Morale (Janvier-Mars 1920).

V. Delbos. — *Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande, de la fin du* XVIII*e siècle et du commencement du* XIX*e* (*suite*). — Kant avait bien poursuivi une œuvre systématique en philosophie, mais l'unité à laquelle il arrivait n'était pas complète. Reinhold, puis Fichte, Schelling et enfin Hegel s'efforcent de donner à la philosophie la forme d'un système absolument rigoureux. Il faudra donc poser un principe premier d'où puissent se déduire toutes les propositions du système. Reinhold trouve ce principe dans la conscience de la représentation. Maïmon dans la conscience entièrement indéterminée. Sigismond Beck dans l'acte de se représenter un objet, Fichte dans l'intuition du moi absolu.

R. Mourgue. — *Le point de vue neuro-biologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science.* — L'auteur s'attache à montrer le « grand intérêt scientifique » de l'œuvre de M. Bergson. A une époque où les neuro-psychiatres, en France du moins, subissaient l'influence de la psychologie écossaise, ce philosophe a su se placer au point de vue biologique, c'est-à-dire exposer les phénomènes physiologiques ou pathologiques, présentés par les êtres vivants pourvus d'un système nerveux, en un langage aussi objectif que possible et applicable à toute la série animale. Ainsi, la perception est définie en termes de mouvements, les facultés dites perceptives du cerveau sont rapprochées des facultés réflexes de la moelle épinière, dont elles ne diffèrent que par le degré de complexité; le cerveau lui-même devient un organe moteur, un organe de « pantomime »; le problème des localisations cérébrales est renouvelé par l'exclusion des *centres d'images*. La méthode bergsonienne pénètre chez les hommes de science. L'auteur fait ressortir la similitude de points de vue qui se manifeste dans les ouvrages de Bergson et dans certains travaux récents d'une haute valeur,

comme *La localisation dans le cerveau*, du neurologiste de Monakow, *The integrative action of the nervous systems*, du physiologiste Sherrington. Il note également combien les derniers progrès de la neuro-psychiatrie contredisent la thèse du parallélisme psycho-physiologique. Sur ce point encore, les idées de M. Bergson reçoivent des faits impartialement étudiés une confirmation de plus en plus précise.

G. Davy. — *Durkheim.* — L'œuvre : « Une idée animait l'homme : acomplir le devoir qu'il sentait et savait le sien. Une idée anime l'œuvre : fonder pour tous le Devoir, donner en même temps à l'homme et à la société une règle de conduite, et la justifier rationnellement de telle sorte qu'elle puisse enfin s'imposer sans contestation, et servir de principe à la morale et à la politique. » Il y a des phénomènes collectifs, distincts de la collection des phénomènes individuels, et ces phénomènes collectifs expliquent l'idéal sous ses diverses formes; ils expliquent même l'individualité conçue comme la représentation du collectif dans une conscience singulière.

(Avril-Juin 1920).

G. Belot. — *Conscience et fonction sociale.* — L'éducation doit pénétrer la conscience d'esprit social et la vie sociale de conscience et de droiture. La conscience en effet ne s'isole pas en elle-même sans grand dommage pour la moralité. On ne peut se contenter de la bonne volonté, il faut considérer les fins à atteindre. Par la conversion de la conscience dans le sens social se rectifiera notre sentiment du droit. « Le sentiment du droit est à peu près la seule forme sous laquelle la morale ait pénétré les fonctions concrètes de la vie sociale. Mais il a subi la même altération que la conscience elle-même; il a pris un aspect purement individualiste. » Nous avons besoin de comprendre que le droit est chose sociale, qu'aucun droit ne peut être défini isolément et que chaque droit n'est tel qu'en fonction de tous les autres, qu'il faut se garder de tenir le droit pour chose absolument rigide, enfin que la lumière, la « vie au grand jour » créent l'indispensable atmosphère du droit.

C. Urbain. — *La valeur des idées de A. Comte sur la chimie.* — Pour A. Comte, le problème de la chimie consiste dans la prévision des réactions. Toute réaction doit pouvoir se calculer à partir des propriétés des corps simples. La science chimique ne sera définitive que lorsqu'elle formera un corps de doctrine

homogène. M. Urbain ne croit pas au succès des idées comtiennes. On est conduit, semble-t-il, à distinguer deux chimies bien différentes : celle des espèces thermodynamiquement stables dans des conditions que nous sommes capables de réaliser, en disposant des températures et des pressions; celle des espèces thermodynamiquement instables dans les conditions pratiques de l'expérimentation. La première est dominée par les principes de l'énergitique: la classification qui convient spécialement à ce domaine est fondée sur la notion de variance. Tout composé y admet un système de constituants réels et relativement simples, conformément à la doctrine dualistique. La chimie des espèces thermodynamiquement instables échappe aux doctrines énergétiques parce que les réactions de décomposition y sont irréversibles. La classification se rapporte ici aux fonctions des composés et admet la valence comme principe. Les composés ne dérivent pas en général d'un système de constituants réels. On ne discerne en fait que l'existence de radicaux. A des composés de ce genre convient strictement la représentation unitaire. A. Comte s'est trompé; « il a fait des credo de ce qu'il considérait comme désirable ». Il a oublié que la vérité scientifique n'est pas l'adaptation des faits à nos préférences intellectuelles, mais seulement l'adaptation de notre esprit aux faits.

M. Guéroult. — *L'antidogmatisme de Kant et de Fichte.* — Ils ne s'opposent qu'en apparence. Tous les deux, en face du dogmatisme, affirment le caractère absolu de l'acte du sujet auquel ils subordonnent l'objet. L'auteur montre successivement qu' « en dépit des différences extérieures, le concept de Liberté est foncièrement et originairement identique chez Kant et chez Fichte » ; que « l'affirmation de la chose en soi, chez Kant, revient à nier la « choséité », c'est-à-dire à poser la condition qui permet de faire de cette liberté conçue comme « agilité intelligente », le fondement de toutes les choses, et d'instituer le principe de l'Autonomie d'où procède directement le Moi pur fichtéen » ; « comment l'autonomie de la Liberté, après s'être révélée, manifeste, dans le Kantisme lui-même, une puissance de principe comparable, dans une certaine mesure, à celle du Devoir-être (*Sollen*) dans la *Wissenschaftslehre.* »

Etudes critiques.

Léon Blanchet. — *La Pensée italienne au* XVI*e siècle et le courant libertin,* par J.-Roger Charbonnel.

Questions pratiques.

Félix Pécaut. — *Qu'est-ce qu'un député ?* — Le député n'est pas un *mandataire*. La Révolution a définitivement brisé le mandat. Toutes nos constitutions ont pris la peine de prononcer de nouveau sa condamnation. D'après les juristes, le député serait un *représentant* de la nation entière. Mais ne va-t-on pas retomber sur le mandat? Supposons le député élu effectivement par le peuple entier, il serait lié par son programme électoral. Il deviendrait mandataire de la nation. Selon M. Orlando, le député est un fonctionnaire désigné par l'élection. L'idée de la fonction l'emporte ici sur l'idée du mandat. Mais le pouvoir de contrôle du collège électoral subsiste malgré tout, il peut se manifester par la non-réélection. Le député n'est exclusivement ni fonctionnaire ni mandataire; il est à la fois l'un et l'autre. Cette dualité résulte du conflit de deux tendances : tendance à la généralité du droit politique, tendance à la spécialisation qu'exige la fonction. La société ne peut sacrifier la compétence au nombre ni le nombre à la compétence. Il faudrait amener l'opinion publique à estimer la compétence politique au point de lui abandonner les pouvoirs de contrainte.

C. Bouglé. — *Entre citoyens et producteurs.*

(Juillet-Septembre 1920)

L. Brunschvicg. — *L'orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement.* — Réponse à M. Parodi qui a critiqué, dans *la Philosophie contemporaine en France*, le « positivisme idéaliste » de M. Brunschvicg. Celui-ci consacre la première partie de son article, intitulée *Représentation et concept*, à « en finir... avec la métaphore de la construction. » On lui reproche son manque de hardiesse constructive et on lui oppose la brillante synthèse de Hamelin. M. Brunschvicg montre que l'*Essai sur les éléments principaux de la Représentation* restaure le conceptualisme d'Aristote ; la relation elle-même est traitée « comme un élément atomique, comme une unité *relatée* ». Hamelin s'est réclamé de Hegel et de Renouvier. Or, précisément, ces deux philosophes ont altéré l'esprit du Kantisme au point de revenir l'un à un système de hiérarchie conceptuelle et ontologique à la fois, l'autre à une représentation d'éléments isolés et discontinus. « Quel que soit le talent, et mieux que du talent, dépensé par Hamelin, on est bien obligé de se demander si ce n'était pas une tentative également périlleuse, précaire et

décevante, de vouloir faire servir la méthode de Hegel à justifier la doctrine de Renouvier. »

M. Parodi avait objecté que renoncer à la condition d'un système déductif qui se ferme sur soi ce serait la porte ouverte d'une part au positivisme grossier, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionnisme, voire du mysticisme. La deuxième partie du présent article s'efforce d'écarter l'objection. Le rationalisme vrai n'est pas un système qui s'oppose à d'autres systèmes, « il procède d'une dialectique qui l'elève peu à peu jusqu'à l'unité radicale de l'esprit, traversant successivement divers plans, et à chacun de ces plans établissant une certaine perspective de l'univers, laquelle se cristallise en un système déterminé pour quiconque y arrête son élan. » Ainsi entendu, le rationalisme peut être tour à tour un positivisme, un intuitionnisme, un mysticisme.

La troisième partie : *l'idéalisme critique,* cherche à noter le caractère essentiel du rationalisme auquel M. Parodi a décoché quelques traits. Grâce à Lachelier et à M. Boutroux, l'idéalisme a cessé d'être une simple antithèse du réalisme, il a pris conscience de son rythme original. Son ambition n'est pas de construire ou de déduire, mais d'orienter vers une réflexion toujours plus profonde, vers une action toujours plus féconde. Pour lui, nature et esprit ne sont pas deux objets, mais deux faces solidaires d'une croissance unique. Le philosophe ne se préoccupe que d'une chose : savoir comment le monde est fait en vérité, comment l'humanité doit s'orienter en esprit. La méthode consiste à regarder du côté du sujet, en interprétant le programme de la critique d'une façon plus rigoureuse que l'ont fait Kant et Fichte lui-même; à se servir de l'analyse réflexive pour approfondir nos raisons de comprendre et de vouloir « jusqu'à faire retentir dans chacune de nos affirmations la totalité de l'intelligence vivante, et relier chacun de nos actes au principe de la communion universelle. »

A. Darlu. — *La tradition philosophique.* — Il y a une tradition philosophique : chaque philosophe pense en fonction des idées de ses prédécesseurs; son propre système est fait des matériaux des systèmes passés auxquels il impose un plan nouveau. — Cette tradition affecte certaines orientations: matérialisme et spiritualisme, empirisme et idéalisme, qui persistent à travers la variété des conceptions individuelles. La vraie philosophie est dans l'histoire, mais l'histoire n'est jamais close.

J. RICHARD. — *Considérations sur la logique et les ensembles.* — Hilbert a cherché à démontrer la non-contradiction des principes de la logique et des principes de l'arithmétique. M. Richard remarque à ce sujet que le raisonnement n'implique pas de principes logiques, mais seulement des principes empruntés à la science qu'il tend à promouvoir; ensuite, il précise la notion de classe, la notion de nombre et reconnaît que le principe du raisonnement par récurrence est indémontrable. Passant à la théorie des ensemble, il expose les divers modes de définition d'une classe d'objets. Suivent des considérations sur le transfini et les paradoxes de la théorie des ensembles.

F. BUISSON. — *Qu'est-ce qu'un député?* — Ni mandataire, ni fonctionnaire, mais *représentant*, représentant qui tient la place de ses électeurs et doit agir comme ils agiraient eux-mêmes. Le député n'est vraiment représentant que s'il est élu d'après les règles de la représentation proportionnelle. Alors il incarne un groupe homogène qui le soutient et le stimule à la fois.

Livres déposés au Bureau de la Revue

CH.-A. STRONG. — *The origin of consciousness.* Un vol. in-8, 330 pages, Macmillan, London, 1918.

E. LASBAX. — *Le Problème du mal.* Un vol. in-8, 450 pages, Alcan, Paris, 1920.

E. LASBAX. — *La hiérarchie dans l'Univers, chez Spinoza.* Un vol. in-8, 352 pages, Alcan, Paris, 1920.

M. DUFOURNY. — *Aristote et l'Education.* Un vol. in-8, 175 pages, Institut de philosophie Louvain, 1919.

PAUL FAUCONNET. — *La responsabilité,* étude de sociologie. Un vol. in-8, 393 pages, Alcan, Paris, 1920.

A. MOENNER. — *Le témoignage de l'Evangile, Leçons apologétiques.* Un vol. in-12, 375 pages, De Gigord, Paris, 1920.

J. ALVAREZ DE TOLEDO. — *Le Problème de l'Espace.* Un vol. in-8, 299 pages, Alcan, Paris, 1920.

R.-P.-TH. PEGUES. — *Commentaire littéral de la Somme théologique,* 13e vol. — *La Force et la Tempérance.* Un vol. in-8, 690 pages, Téqui, Paris, 1919.

XAVIER MOISANT. — *Pour comprendre l'Irlande. L'effort anglais.* Brochure de 54 pages, Beauchesne, Paris, 1920.

BRADFORD SMITH. — *Letters to a young master.* Brochure de 54 pages, Philadelphia, 1920.

M. LABORDERE. — *Une profession de foi cartésienne.* Brochure de 135 pages. Armand Colin, Paris, 1920.

PAUL DUPONT. — *Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique.* Un vol. in-8, 386 pages, Alcan, Paris, 1920.

Dr J. DEVILLAS. — *Essais systématiques.* Un vol. in-8, 344 pages, Lethielleux, Paris, 1920.

S.-A. ALEXANDER. — *Space, Time and Deity.* Deux vol. in-8, 347 et 429 pages. Mac, Milan-Londres, 1920.

H. BREMOND ET CH. GROLLEAU. — *Anthologie des Ecrivains catholiques prosateurs du XIIe siècle.* Un vol. in-12, 448 pages. Crès, Paris, 1919.

AGOSTINO GEMELLI. — *Le dottrine moderne della delinquenza* (3e édit.). Un vol., 212 pages. Vita e Pensiero, Milan, 1920.

NOEL HALLE. — *La guerre française et chrétienne.* Deux vol. in-12, 290 et 285 pages. Gigord, Paris, 1920.

R. CREMER. — *Le néo-réalisme américain.* Un vol. in-8, 304 pages. Institut de Philosophie, Louvain, 1920.

Compte rendu du Congrès d'Ethnologie de Louvain. Un vol. in-8.

ARMANDO CARLINI. — *La Filosofia di G. Locke.* Un vol. in-8, 287 pages. Vallecchi, Florence, 1920.

MARIO CASOTTI. — *Saggio di una concezione idealistica della Storia.* Un vol. in-12, 441 pages. Vallecchi, Firenze, 1920.

GIOVANNI GENTILE. — *Discorsi di Religione.* Une brochure, 136 pages. Remo Sandron, Palerme, 1920.

WILLIAM MACKENZIE. — *Gli animali pensanti.* Une brochure in-8, 29 pages. Marsano, Gênes, 1920.

HELENE CLAPAREDE-SPIRE. — *Un précurseur : A. Spir.* Une brochure, 62 pages. Payot, Paris, 1920.

EUGENIO RIGNANO. — *Psychologie du Raisonnement.* Un vol. in-8, 536 pages. Alcan, Paris, 1920.

O. HAMELIN. — *Le système d'Aristote*, publié par E. Robin. Un vol. in-8, 424 pages. Alcan, Paris, 1920.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

IMPRIMERIE " L'UNION TYPOGRAPHIQUE ", VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (S.-ET-O.)

PSYCHANALYSE ET MYSTICISME

La psychanalyse Freudienne exerce en Suisse de sérieux ravages, non précisément dans le corps médical, dont la majorité demeure doucement sceptique, mais parmi les psychologues, et surtout, aventure divertissante, parmi les théologiens protestants. Dans la *Gazette de Lausanne,* du 2 août 1920, M. Pierre Kohler, au cours d'un article de critique intitulé: « Essai de critique nouvelle », après avoir célébré *la séduction* de la doctrine de Freud, croit devoir apprécier en ces termes l'attitude de la France à son égard: « La France lui résiste, parce que la psychanalyse part de Vienne et que ses apôtres, zurichois ou allemands, s'expriment dans un idiome qui n'obtient plus guère audience en France. »

Je ne sache point que la France *résiste* à aucune découverte scientifique importante, en quelque idiome qu'elle soit exprimée. Les théories de Freud sont d'ailleurs antérieures à la guerre, ce qui suffirait à infirmer le jugement rapide de M. Kohler. Seulement l'esprit scientifique français est trop averti pour ne pas craindre l'absurdité des hypothèses pathologiques érigées en absolu et ne pas concevoir l'idée fixe comme anti-scientifique. Et il n'y aurait qu'à laisser tranquillement le Pansexualisme rejoindre quelque jour la grande hystérie de Charcot si cette théorie, en posant l'amour incestueux de la mère et la haine du père comme éléments du développement poétique, artistique et religieux de l'humanité, n'attaquait à la fois le bon sens, la morale et la religion.

L'école de Zurich, tente, il est vrai, de moraliser la Pan-

sexualité. Elle élargit le sens de la *libido* (1) de Freud et la présente comme synthèse de toutes les énergies vitales. Mais elle anéantit ainsi la base pathologique de l'école de Vienne, et, en séparant les opérations psychologiques du fonctionnement d'un organe déterminé, leur enlève la précision scientifique à laquelle prétendent les Freudiens.

Dans un très remarquable article sur les rêves, publié dans un des derniers numéros de la *Bibliothèque Universelle,* le Dr Bonjour, de Lausanne, insinue que la psychanalyse appliquée aux psychanalystes ne donnerait pas de moins intéressants résultats que n'en donne son application aux névrosés. Cette observation est aussi juste qu'amusante. Une petite épidémie mentale semble gagner les disciples de Freud et, puisque cette mode thérapeutique quitte les régions médicales pour envahir le grand public en y présentant les sentiments les plus sacrés comme des processus morbides, il est temps aussi de saisir le public des objections qui peuvent en ébranler les extraordinaires conclusions.

Quelques observations rapides, faites au sujet de deux livres émanés de l'Université de Genève, vont m'en fournir l'occasion d'une façon d'autant plus précieuse que le premier: « *Essai sur l'introversion mystique* », thèse de doctorat de philosophie, présentée par M. F. Morel à la Faculté des Lettres de Genève, suit exactement la loi Freudienne, tandis que le second: « *Quelques traits psychologiques de la vie de Jésus* », par M. le pasteur Georges Berguer, privat-docent à la même université, présente toute la fluidité et l'ambiguïté des formules de l'école zurichoise.

Ces deux livres appuient leurs thèses sur le *refoulement du roman familial* (2), ce fameux *complexe d'Œdipe,* base de tout le système Freudien, dont l'odieux n'est compensé par aucune évidence sérieuse, ainsi que sur *l'ambivalence* qui en

(1) *Libido:* Poussée sexuelle qui, selon Freud, domine toute la conscience humaine.

(2) Termes freudiens : *refoulement* : dissimulation d'un désir qu'on ne peut avouer; *roman familial ou complexe d'Œdipe:* instinct sexuel qui porte l'enfant à désirer sexuellement sa mère et à haïr son père; *ambivalence:* oscillation du désir entre deux contraires.

résulte. Ils n'admettent comme réalité objective que l'univers sensible, comme adaptation au réel que le seul fonctionnement des organes des sens.

Toute activité spirituelle pure n'est, pour M. Morel, qu'autisme (1), déviation sexuelle et hallucination, pour M. Berguer, que sublimation ressortant d'une conversion des forces naturelles, à l'exclusion de toute existence objective transcendante.

Sans doute, M. Berguer, avec le flottement qui traverse tout son livre, ne concluera pas nettement, pour sa part, à cette négation de la transcendance. Il écrira (2) ...« La religion *semble* comporter deux mouvements: celui de l'homme s'élevant jusqu'à Dieu, celui de la divinité s'abaissant jusqu'à l'homme; ces deux mouvements se rencontrant, s'unissant l'un à l'autre, constituent la vie religieuse vivante et vécue. Seulement, en psychologie, nous n'avons pas à parler du second de ces mouvements (Dieu s'abaissant vers l'homme), *puisque la psychologie professe le principe de l'exclusion de la transcendance.* Nous n'avons donc à étudier que ce dernier... »

Voilà! M. Berguer ne semble pas même s'apercevoir qu'il dit là une énormité scientifique, car on n'a jamais vu un savant étudier le fonctionnement d'un organe ou la manifestation d'un sentiment en excluant le mouvement qui les provoque, ou le milieu dans lequel ils se produisent. L'action de Dieu et le milieu transcendant sont inséparables du sentiment religieux qui ne saurait se produire sans eux. Le psychologue qui veut exclure le transcendant s'interdit par là même toute étude de la mystique qui n'est en effet, et toute la religion avec elle, qu'une hallucination, pour celui qui borne sa notion de la réalité aux apparences du monde sensible. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

L'objection métaphysique principale qui se présente à mon esprit au sujet de ces deux livres est celle-ci: Ils posent un solipsisme partiel absolument irrecevable. Le solipsisme, en

(1) *Autisme:* auto-création d'idées et de sentiments qui n'est que la projection du moi, pris comme objet.

(2) Page XLVIII. Les mots ne sont pas soulignés dans le texte.

lui-même, est déjà difficile à soutenir. Pourtant, si l'on pose l'homme comme créateur, par ses sens, de l'univers phénoménal, on est fondé à le poser également créateur de l'univers spirituel. Ce solipsisme absolu, tout illogique qu'il soit à l'examen, peut demeurer une hypothèse concevable. Mais, quand on présente la conscience humaine, ainsi qu'elle est observable, comme faite de réactions et d'adaptations aux excitations d'un univers sensible objectif, de quel droit peut-on la prétendre subitement créatrice du monde des idées, devenu alors purement illusoire? Comment cette conscience, jusqu'ici fonction de réaction et d'adaptation à un milieu objectif, subsiste-t-elle isolée de toute excitation et engendre-t-elle subitement ce monde transcendant? Je veux bien entendre que si mon estomac digère, c'est qu'il y a des aliments qui activent et nécessitent sa fonction, car, faute d'aliment il s'épuise, mais cela même me force à entendre que, si ma pensée fonctionne, c'est qu'il existe un aliment spirituel qui l'actionne, avec lequel elle prend contact pour y trouver force et nourriture et que, reployée sur elle-même, elle s'étiole et s'égare. Ce reploiement à vide n'est observable que chez les fous. Il les isole des autres êtres raisonnables et ils sont fous, précisément parce que leur pensée n'a plus d'objet réel. C'est ce même reploiement à vide, pourtant, que Freud et ses disciples posent à la base des créations des génies, sans faire de distinction entre la désagrégation mentale des déments et la pensée puissante et motrice de ceux qui, élargissant leur personnalité au delà des limites humaines, relient l'homme au divin.

Pour M. Morel, le monde divin est la divagation d'un cerveau troublé par une sexualité malade. L'animal, qui jamais ne connaît l'autisme, se sépare de sa mère sitôt qu'il peut manger et réalise l'accouplement avec une facilité remarquable, doit donc, à ses yeux, présenter sur l'homme une écrasante supériorité!

Pour M. Berguer, le monde divin est une sublimation de la libido, de sorte que celle-ci en devient le germe et la créatrice. Pour tous les deux, le grand danger, c'est le refoulement de l'instinct, détournant l'attention du monde extérieur

(extraversion), pour la concentrer sur le monde invisible et intérieur, création illusoire des sens déviés (introversion). Ce refoulement est, pour M. Berguer, selon l'école zurichoise, celui de tous les instincts en général; pour M. Morel, d'après Freud, celui du seul instinct sexuel.

Ce mot de refoulement, spécialisé ainsi par la psychanalyse, ne désigne point autre chose en fait que la loi de la raison s'exerçant sur l'instinct, comme témoignage de la liberté souveraine de l'homme, disciplinant la matière par l'esprit. L'animal obéit à l'instinct, sans lutte ni perception possible d'un horizon spirituel; l'homme domine et asservit l'instinct, par ce que sa raison reçoit les appels d'un monde spirituel d'un autre ordre et transcendant à la matière. Mais, pour M. Morel, obéir à l'instinct, c'est précisément s'adapter au réel, au seul réel existant, celui des sens; refouler l'instinct, c'est entrer dans la vie autistique, en plein délire érotique. Pour M. Berguer, refouler l'instinct, le vaincre, c'est se refuser au devoir et détourner les forces de vie de leur objet qui ne peut être sublimé qu'après son accomplissement sensuel. Appliquée à Jésus, cette thèse se présentera infiniment illogique et faible et ne saura se soutenir que par le silence complet sur le point essentiel de la psychanalyse, dont l'étude l'infirmerait dès le début.

Après le refoulement, nous trouvons parmi les principaux termes Freudiens, l'*ambivalence* ou *bi-polarité*, nouveau mot exploité pour présenter comme une découverte l'antique loi des contraires, posée déjà par Aristote comme base de toute conscience. Que l'esprit humain oscille entre les contraires, ce fait d'observation est à la base de toute philosophie comme de toute possibilité de connaissance. Amour et haine, temps et éternité, mouvement et repos, etc., se conçoivent l'un par l'autre, ne se peuvent concevoir l'un sans l'autre, et ne se concilient que dans une perfection d'accomplissement que l'esprit seul peut pressentir. Tout mouvement parfaitement réalisé ne fait qu'un avec son but, qui est repos; tout but n'étant qu'un avec son activité qui est mouvement; toute unité est exprimée par sa multiplicité, cette multiplicité n'étant existante que par l'unité qui la lie; tout amour est

une victoire de l'unité triomphante de l'esprit sur la multiplicité hostile de la matière, toute haine n'étant qu'une impuissance de la conscience à réaliser cette unité. Les contraires sont irréductibles aux sens, puisqu'ils sont précisément les éléments indispensables de la perception sensible; ils sont seulement conciliables par l'esprit, qui a dépassé cette perception matérielle. Faut-il rappeler Hegel? A tout prendre, le Panlogisme est autrement fort et noble que le Pansexualisme! Si Hegel n'avait pas écarté la transcendance, son système serait vivant car il contiendrait le principe nécessaire de l'évolution infinie, au lieu d'être prisonnier dans le développement de l'esprit humain pour lui-même et en lui-même, cet esprit étant d'ailleurs élargi à l'universalité de la vie. Mais la vie ne peut pas s'expliquer par la vie: elle ne se suffit pas à elle-même, elle est manifestation et non cause.

Le livre de M. Morel, donc, suit dans toute leur rigueur les termes Freudiens. Il est en cela plus logique que celui de M. Berguer parce qu'il conserve une base fixe à laquelle tout vient se rattacher: la sexualité. Circonscrit à des malades, ce système peut avoir une part limitée de justesse. Il se fausse complètement lorsqu'on l'applique à ceux dont la raison a dépassé le normal pour une vie dynamique plus intense et génératrice de ces états supérieurs de joie triomphante si bien décrits par Pierre Janet dans un des derniers numéros du *Journal de Psychologie*. Les mêmes conclusions ne peuvent valoir pour les grands mystiques ou les génies créateurs et pour ceux qui, en plein sous-normal, enfantent les hallucinations de la folie, si faciles à reconnaître et à classer, à cause de leur incapacité d'action sur l'ensemble pensif de l'humanité.

L'auteur de l' « Essai sur l'introversion mystique » pose donc que toutes les pensées et les actes de l'homme sont en rapport direct avec le développement, le refoulement ou la déviation de son instinct sexuel. S'il se dérobe, par l'introversion, au contact du monde sensible, c'est que son fonctionnement sexuel est insuffisant pour se procurer normalement les joies qu'il désire et ce désir, refoulé plus ou moins

longtemps dans les ténèbres de son subconscient, lui fait créer, pour ainsi dire automatiquement, les personnages et le milieu illusoires nécessaires à la satisfaction qu'il ne peut se procurer d'une façon normale. C'est très simple. Cette explication englobe tout: folies, névroses, criminalités, mystiques et génies. Et l'on devine quelles conclusions s'en peuvent tirer, principalement pour les mystiques, dont le refoulement sexuel est complet et dont les joies spirituelles surabondantes ne sont plus considérées que comme des conceptions érotiques, l'Un de Plotin et tous les personnages sacrés de la religion n'ayant d'autre réalité que le délire causé par le désordre d'un organe inadapté.

Nous retrouvons ici l'erreur fondamentale du freudisme appliqué à la psychologie religieuse et nous devons répéter qu'aucune étude scientifique de l'activité d'un sentiment ne peut observer cette activité en l'isolant du milieu excitateur, encore moins en niant l'existence de ce milieu. En ce sens et dans l'étude du sentiment religieux, il n'y a guère que Durkheim qui puisse être pris en considération au point de vue scientifique, car il nous présente une étude basée sur les deux termes indispensables: le milieu et l'organe. Pour des raisons que je n'ai pas à développer ici, la sorte de transcendance qu'il donne au milieu social sur l'individu ne peut suffire à rendre raison de la religion, mais elle respecte les relations nécessaires à toute observation objective — et les psychanalystes sont complètement en défaut à cet endroit.

M. Morel nie l'objectivité du milieu spirituel. Il suppose que l'esprit peut, ayant retiré son attention des choses visibles et sensibles, fonctionner sur lui-même, et, dans un solipsisme aussi soudain qu'inexplicable, garder encore une sorte de conscience qu'il appelle « conscience fonctionnelle », et qui serait à peu près un retour à l'état pré-natal. Cet état pré-natal rend d'ailleurs d'extraordinaires services aux psychanalystes dans les cas nombreux où ils ne trouvent aucune justification de leurs postulats dans leurs recherches jusqu'à la plus petite enfance. Cet échappatoire peut nous surprendre, le monde pré-natal et la conscience qu'il comporte, s'il en comporte, nous étant aussi étrangers que semble l'être

le monde spirituel aux disciples de Freud. L'automatisme d'une conscience ne recevant aucune excitation qui l'active ne serait ni plus durable ni plus intéressant que les mouvements subsistant encore quelques instants dans un corps décapité. Il n'y aurait là aucune réalité. Mais, justement, qu'est-ce que la réalité? Il semble que cette question ne se soit jamais posée à M. Morel, tellement la réalité sensible lui semble souveraine et exclusive. Pourtant, s'il considérait la question un peu profondément, il observerait que la réalité, la *vraie*, est *toujours invisible*. La vie est-elle une réalité ? — Oui. — Avez-vous vu la vie? — Non. — Comment la connaissez-vous donc? — Par sa manifestation dans les vivants. Si vous voulez un exemple plus matériel : Avez-vous vu l'électricité? — Mais non. — Comment la connaissez-vous? — Par l'action qu'elle produit. — Là où vous ne constatez nulle action électrique, direz-vous qu'il y a électricité ? — Non... Pourquoi donc se refuser toujours à appliquer la logique pure aux choses spirituelles ? Le monde spirituel, nous ne le voyons pas, c'est vrai, mais nous constatons indéniablement son dynamisme, et, dès lors, où est la logique consistant à le nier à cause de son invisibilité, sans nier les autres forces, invisibles comme lui?

La preuve, la *seule* preuve d'une réalité est dans l'activité dynamique qu'elle engendre et, sur cette preuve, se fait la distinction entre les malades et les mystiques, entre les fous et les génies. Les fous n'exercent aucune action. Les saints, au contraire, exercent une force d'attraction exactement proportionnée à la puissance du refoulement de leurs instincts et leurs œuvres traversent les siècles aussi dynamiques après 2000 ans qu'au premier jour. Plotin n'est-il pas toujours vivant dans ses œuvres? Et, puisqu'elle reste dynamique, sa parole prouve qu'il y eut en lui une conscience *supérieure*, et non *régressive*, ainsi que veut le prouver M. Morel.

Le dynamisme des mystiques prouve scientifiquement l'objectivité réelle du monde spirituel avec lequel ils sont en rapport, et, s'il était vrai qu'ils soient désadaptés, cette désadaptation du monde sensible serait largement compensée pour eux par l'adaptation à un monde supérieur en force et en joie.

Mais ils ne sont point désadaptés puisque leurs œuvres portent sur les esprits, et les fous le sont précisément parce que leurs actes et leurs paroles les isolent dans un solipsisme sans conscience. Solipsisme et conscience sont d'ailleurs inconciliables car, pour se concevoir comme personnalité, il faut se différencier de ce qui n'est pas soi, et cette opposition de l'être au milieu, opposition qui se résout dans la synthèse de l'interaction mutuelle, est le rythme de toute opération vitale et comporte, pour la connaissance, le rigoureux maintien des deux termes. Dans la conception Freudienne, la confusion se fait entre l'indifférencié universel, dans lequel s'agite le subconscient automatique, lieu de la divagation des fous, et l'union désirée, voulue, librement effectuée par l'âme avec l'universel divin, qui fait la force et la joie des mystiques, des génies et des saints, et manifeste irrécusablement sa réalité par le dynamisme de leurs écrits et de leur parole.

M. Morel nous parlera de l'inadaptation au réel de Denys l'Aréopagite, dont les œuvres, après quinze siècles, vivifient encore tous les mystiques; il nous dira pourtant ingénument que, durant neuf cents ans, ses livres furent étudiés et appliqués sans relâche, dynamisme prolongé que peuvent envier les œuvres psychanalytiques. Il nous parlera aussi de l'inadaptation de saint Bernard, ajoutant, comme un fait sans importance, qu'il prêcha et organisa la croisade... Singuliers inadaptés, vraiment, dont l'esprit et le verbe se révèlent moteurs de l'humanité dans leur temps et au delà!

L'extraordinaire contagion du subjectivisme religieux tend visiblement à l'exclusion du transcendant religieux, non pas seulement dans l'observation psychologique, mais par la suppression de toute loi religieuse, dont il est naturellement l'ennemi. Il tend aussi, par cela même, à la suppression de toute loi morale, ce qui est purement subjectif ne pouvant donner lieu à aucune législation. Dès lors, l'élément social et universel de la religion disparaît et entraîne avec lui l'autorité de toute loi morale. Si chacun ne peut connaître Dieu que subjectivement, par une création arbitraire et unique de sa conscience, il n'y a aucune raison de concevoir autrement la formation des idées morales et de quel droit, si elles sont

subjectives, peut on ériger à leur endroit une loi universelle? La notion de justice d'un assassin est aussi recevable que celle d'un magistrat, si le subjectivisme est le seul facteur de sa formation et ainsi se trouve détruite toute base sociale, car la société ne vit point de l'accomplissement des instincts, germes de lutte, de haine et de destruction. Elle a pour objet même, précisément, le refoulement, la discipline, la domination des instincts, et repose sur la réalité objective des Idées morales, dont le caractère universel et dynamique forme le lien spirituel entre les hommes et entraîne peu à peu leur conscience vers l'universalité.

M. Morel se mesure à des mystiques de marque! Denys l'Aréopagite, Bernard de Clairvaux, Henri Suzo, François de Sales. La fin de son volume est consacrée à quatre femmes mystiques: Mme Guyon, Antoinette Bourignon, sainte Catherine de Sienne et Marguerite Ebner, entre lesquelles d'ailleurs il ne voit que les analogies grossières sans tenir compte des différences profondes. Comme ce sont surtout les hommes mystiques qui lui semblent présenter le narcisme foncier de l'introversion franche, je parlerai seulement de la première partie de son étude.

D'après Freud, M. Morel classe les types humains en deux catégories, issues de deux principes: le principe du réel, qui comprend les individus parfaitement adaptés à la vie physique, et le principe du plaisir, suivi par ceux qui se refusent à la réalité physique, pour réaliser leur rêve intérieur. Remarquons encore une fois que, pour Freud et M. Morel, le réel c'est exclusivement le visible, le sensible, le corps. Etre adapté au milieu signifie: trouver sa destinée complète dans les fonctions du corps, dans une vie sociale considérée sous l'angle de ces fonctions. Cette thèse semble si évidente à M. Morel qu'il ne s'attarde ni à l'expliquer ni à la justifier. Il ne prend point davantage souci des contradictions qui émaillent sa critique. Par exemple, après avoir classé tous les mystiques parmi ceux qui s'attachent au principe du plaisir, et cela forcément, puisqu'il leur refuse la possibilité de l'adaptation au réel en raison de leur introversion, il leur reprochera ce qu'il appelle leur masochisme et de se plaire

dans la souffrance, comme aussi leurs efforts constants vers l'ascétisme, qui n'est pourtant pas très facile à rattacher au principe du plaisir.

Ici, il pose très arbitrairement la doctrine de Freud comme complétant celle de Pierre Janet. Le grand psychologue français n'a jamais donné dans le piège de l'idée fixe; sa magnifique définition des causes de la joie et du triomphe, ressortant de la surabondance de force, née de l'effort accompli et rehaussant toute la vie psychique, classe la joie et le triomphe parmi l'apanage des êtres forts et adaptés par excellence. Or, les mystiques sont tous des joyeux et des triomphants. Lorsque Pierre Janet parle de la perte de la fonction du réel, il n'introduit point le refoulement comme cause et parle même (1) de l'abus que font de ce mot certaines écoles étrangères. Le refoulement lui-même n'est point pour lui introversion, mais action de la conscience cherchant à équilibrer ses tendances, comme aussi, dans sa fonction du réel, il fait entrer la croyance et donne à ce qu'il appelle les déficits de croyance une grande importance dans les déséquilibres individuels et sociaux. La notion du réel de P. Janet est infiniment plus large et exacte que celle de Freud et sa méthode infiniment plus scientifique. Il fait de la synthèse, tandis que Freud sombre dans le système.

Regardons d'un peu plus près l'idée que se fait M. Morel de l'adaptation au réel. Le réel, pour lui, c'est le développement sexuel. Ce développement est compromis déjà si l'enfant exagère son amour pour sa mère; il est compromis ensuite durant la période de latence qui précède la puberté, pendant laquelle le désir sexuel tend à se convertir en narcisme (amour pour soi, germe des ambitions sociales), et son aboutissement au désir sexuel de l'autre sexe constitue, selon M. Morel, une adaptation très délicate à réaliser ainsi qu'à conserver intacte de toute déviation. C'est une opinion non moins délicate à discuter. Je ferai simplement observer que cette adaptation sexuelle se produit immanquablement chez l'animal, sans aucune déficience, et constitue bien vraiment le seul but de sa vie; que si, chez l'homme, les forces des

(1) *Journal de Psychologie*, n° de janvier 1920.

sens se soumettent à la loi de la raison et perdent de leur importance dans le rapport même où elles sont rationnalisées, c'est en raison même de la supériorité qui fait de l'homme un dominateur des forces et des êtres élémentaires, qu'enfin M. Morel et toute l'école à laquelle il se rattache, en ramenant à la reproduction physique l'idéal de l'équilibre humain, est en pleine régression. Ceux qui considèrent que le *réel* est précisément tout ce qui dépasse la vie du corps et l'univers sensible, semblent malades à M. Morel. Quand même, si l'on retranchait de l'histoire de l'humanité la pensée de ces malades là, l'humanité serait précisément sans histoire, sans autre histoire du moins que celle du développement de l'instinct, observée dans les espèces animales.

Donc, selon notre auteur, l'homme inadapté au réel des sens se retire de la vie extérieure, se replie sur lui-même et M. Morel, après une analyse minutieuse des retranchements successifs de la sensibilité, nous le montre atteignant ce que nous appelons l'Absolu, ce qu'il désigne, lui, sous le nom de *conscience fonctionnelle*. Là, il nous montre l'introverti retrouvant la conscience de l'unité du fonctionnement de son corps, telle à peu près qu'elle dût être dans la vie intra-utérine; tous ses désirs de filialité céleste étant ramenés au souhait inconscient de rentrer dans la mère, avec complication d'inceste et d'homosexualité. A ce moment, et au sujet de cette conscience fonctionnelle, après nous avoir donné cette définition érotique de l'Un de Plotin et de tout ce qui s'y rattache, M. Morel a le seul mot de justesse profonde de tout son livre. Il nous dit que la conscience du mystique rencontre le point de contact, le passage du conscient à l'inconscient. Et cela est exact. Mais il faut concevoir que l'inconscient dynamique n'est autre chose que la vie de l'esprit, le conscient étant limité par l'individualité. Il est faux que la conscience puisse fonctionner sur elle-même, conscience n'allant jamais sans comparaison et l'objet de l'union mystique étant perçu comme absolue perfection, donc différencié du sujet, condition essentielle de tout amour. Mais il est bien vrai que la conscience du mystique, comme celle d'ailleurs de tous les génies, s'ouvre aux appels de l'esprit, s'y adapte

et transpose sa vie dans cette autre vie plus large et plus puissante. Il vit donc bien dans l'inconscient, non point dans ce subconscient automatique et régressif que semble seul connaître M. Morel, mais dans cet inconscient dynamique si bien séparé de l'automatisme par l'observation des grands psychologues que je m'étonne que l'auteur de l'Introversion mystique semble l'ignorer.

En réalité la vie consciente individuelle de l'homme se tient au milieu de deux vies inconscientes qui la débordent et la vivifient: en deçà le subconscient automatique, vie de l'instinct, que dépasse la raison; au delà dynamisme de l'intuition, vie de l'esprit, conçue par la raison et vers laquelle elle aspire. Sitôt qu'une pensée sort de la vie médiocre des sens, si elle est faible, elle sombre dans l'automatisme, si elle est forte, elle s'élève au dynamisme et l'on juge de la réalité du plan sur lequel elle évolue, par l'action de sa personne et de ses œuvres. Quant à l'érotisme que M. Morel découvre dans chaque phase de la vie des saints mystiques, il semble bien qu'il l'y mette lui-même. L'homme hanté par la divine présence voit Dieu partout. Les Pansexualistes, hantés par la sexualité, de bonne foi la voient partout, alors qu'elle n'est qu'en eux.

Il faudrait, de ce livre, une critique autrement détaillée que ne peuvent l'être ces lignes, car il est impossible de laisser passer sans protester des théories aussi rétrogrades. Nier la réalité du divin, cela ne porte que pour ceux qui sont impuissants à le concevoir, mais jeter sur la famille et le plus sacré des amours, l'amour maternel, le stigmate de l'inceste, c'est précisément là un geste de folie érotique. Je pense que le sentiment du respect familial doit être assez fort pour que des protestations s'élèvent contre la divagation d'une hypothèse sans portée, puisqu'elle met en cause une période impossible à expérimenter: la période intra-utérine. La Pansexualité est une chose anti-sociale. Toutes les lois de la société tendent au contraire à modérer la sexualité sous la discipline de la raison. Le mariage, en posant la rationnalité sur le désir de reproduction, transforme la fonction animale en sentiment humain. Et lorsque l'homme, jugeant que la

chasteté est un effort de plus vers un état supérieur, s'élève jusqu'à elle et s'y maintient, bien loin de se dégrader, il s'ennoblit. Il ne se désadapte point du milieu des autres hommes, car précisément, il les gouverne dans le rapport même de sa propre domination sur lui. Quant aux reproches de perte de mémoire faits par M. Morel aux mystiques, tous les savants, artistes, mathématiciens, inventeurs ou philosophes en sont justiciables. L'attention, fixée plus haut que le niveau moyen, oublie les motifs d'intérêt journalier. La chose est d'une faible gravité. Assez de personnalités médiocres demeurent pour s'en occuper et s'en contenter comme idéal de vie.

Il est plus difficile de faire une critique de fond sur le livre de M. Berguer, l'idée directrice de l'auteur — si elle existe — demeurant jusqu'à la dernière page un nébuleux mystère pour le lecteur. Sans doute M. Berguer nous dit-il que la forme religieuse protestante, et, dans cette forme, sa conception particulière de la religion, permet seule aux chrétiens de demeurer des *vivants,* mais entre ce qu'il n'ose détruire tout à fait et ce qu'il tente d'échafauder les contradictions sont telles, qu'il est impossible de se rendre compte au juste s'il a une foi, et, surtout, si cette foi a d'autre objet que sa propre pensée. D'ailleurs celui qui pose le subjectivisme religieux s'ôte par là même tout droit de chercher à faire partager son idée, puisque cette idée n'existe pas en dehors de lui. Je le répète: s'il n'y a pas de religion objective, il n'y a pas de religion du tout. Au point de vue purement subjectif, la conception athéiste est aussi légitime que la conception spiritualiste, et, si la religion n'existe pas par elle-même dans la perfection de son objet, il ne peut y en avoir de forme meilleure ou pire. Il y a pétition de principe initiale entre tout homme se prétendant seul juge de sa notion de Dieu, et sa prétention d'exposer et de recommander cette notion, qui n'existe qu'en lui, et n'est vraie que pour lui, et ne peut servir qu'à lui. Car, s'il fait intervenir les *meilleurs* effets sociaux ou moraux de sa propre conception, il reconnaît ainsi une objectivité de milieu qui implique la nécessité d'une loi religieuse, au même titre qu'une nécessité d'une loi de justice. Je désire, à ce sujet, citer les paroles suivantes,

prononcées par Durkheim au cours d'une discussion religieuse (1) :

« La religion n'est pas seulement un système d'idées, *c'est, avant tout, un système de forces*. L'homme qui vit religieusement n'est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière, qui sait ce que d'autres ignorent; c'est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir qu'il ne se connaît pas d'ordinaire, qu'il ne sent pas en lui quand il n'est pas à l'état religieux. *La vie religieuse implique l'existence de forces très particulières...* Le sentiment religieux a été trop général dans l'humanité, il a été trop consolant pour qu'il puisse être illusoire. Une illusion ne dure pas ainsi des siècles. Il faut donc que cette force que l'homme sent venir en lui *soit réellement existante*. Par conséquent le libre penseur, c'est-à-dire l'homme qui se donne méthodiquement comme tâche d'exprimer la religion par des causes naturelles... doit se poser la question religieuse dans les termes suivants: de quelle partie du monde de l'expérience peuvent nous venir ces forces qui le dominent et qui, en même temps le sustentent? »

Voici donc comment un savant, même libre penseur, est obligé de considérer la religion: une réponse de la pensée à une réalité qui la domine. Durkheim veut trouver cette réalité dans la nature humaine elle-même. Il est au fond très près de Hegel. La même déficience atteint son système, car si le monde et l'âme humaine qui l'exprime, se développent en eux-mêmes et par eux-mêmes, le terme de ce développement ne peut être qu'un anéantissement. Mais Durkheim pose la question en vrai savant, et nul savant ne peut la poser autrement.

Or, M. Berguer nous dit: « des deux mouvements impliqués par le sentiment religieux, le mouvement de Dieu vers l'âme et le mouvement de l'âme vers Dieu, la psychologie ne peut retenir que le dernier, parce qu'elle pose l'exclusion de la transcendance. » Et M. Berguer, qui a pu dire cela, parce qu'on peut tout dire, n'a pu le faire, parce que c'est impos-

(1) Librairie Vrin, place de la Sorbonne, Paris. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Réunion de discussions philosophiques.

sible et que les exigences du raisonnement l'en ont empêché.

S'il croit n'avoir posé qu'un mouvement, il se fait une illusion de plus; il en a justement posé deux, parce que cela ne pouvait être autrement, le Christ n'étant pas, même et surtout logiquement, séparable de celui qu'il appelait: Père. Examinons comment il l'a fait.

M. Berguer a un certain mépris pour la vérité historique; il ne considère que la vérité psychologique. Cette vérité psychologique, il en trouve la certitude dans la mythologie des peuples qui naît du refoulement imposé par la société aux instincts populaires. Ces instincts, les plus grossiers qui soient, se déguisent en rêves, en légendes, en superstitions et créent, aux moments exigés par la psychologie populaire, les personnalités qui les représentent dans la réalité. M. Berguer nous dira que la personnalité de Jésus *a traduit en vie le rêve des peuples*, a été créée par lui. Voilà. Et M. Berguer croit avoir ainsi exclu la transcendance. Mais la transcendance est traduite par excellence dans le principe créateur. On confond trop souvent engendrer et créer. L'homme, qui engendre l'homme, ne peut le créer, ne peut rien créer de vivant. Car pour créer un vivant, il faut une force transcendante à la vie. C'est l'action divine. Or, de même que Durkheim, pour expliquer la religion par la société, a du forcément « transcender » la société et, en quelque sorte, la diviniser, de même M. Berguer, sans s'en apercevoir sans doute, a posé, non moins forcément, une transcendance en ce qu'il appelle assez vaguement: le rêve des peuples. Etait-ce bien la peine de supprimer l'objectivité du monde divin, pour nous en fabriquer une aussi nuageuse et aussi basse?

Car, si ce rêve des peuples est leur instinct primitif le plus bestial qui, après des siècles de refoulement social s'est sublimé au point de créer une personnalité comme celle de Jésus, il faudrait nous expliquer le pourquoi de cette activité sublime. Si un instinct est si bas qu'aucune société ne peut se fonder qu'en le maîtrisant, comment expliquer qu'il se métamorphose miraculeusement en quelque force suprême de pureté et de charité? Ou si vraiment le refoulement opère mécaniquement ces transformations, pourquoi donc le con-

damner comme base de vie morale, ainsi que va le faire M. Berguer tout le long de son livre?

J'ai dit que M. Berguer suivait l'école de Zurich dans sa conception, élargie jusqu'à l'ambiguïté, de la libido freudienne. Voici les termes dans lesquels il nous définit cet absolu d'amour, de puissance et de perfection que les philosophes et les théologiens nomment Dieu, que Jésus appelle: Père: « Jésus avait découvert au fond de lui-même qu'il était Dieu... En recevant dans sa plénitude l'influx de vie qui faisait de lui une personne humaine, il disait naturellement : Père! Cet influx vital, cette poussée intérieure d'énergie, ce que Gaston Frommel a appelé l'*obligation morale*, ce que les psychanalystes ont dénommé *la libido*, Schopenhauer le *vouloir-vivre* et Bergson *l'élan vital*, Jésus l'a ressenti différemment sans doute, mais dans le même sens comme *le Père.* »

A la vérité, ayant écrit ces lignes, M. Berguer y ajoute une grande note pour prier qu'on ne se scandalise pas de ce que les psychanalystes nomment libido l'essentiel de la nature humaine... chacun nommant cette gerbe expansive de la vie suivant la couleur de sa philosophie et la hauteur de ses pensées... Ainsi donc, voici Dieu! M. Berguer aura beau nous dire qu'obligation morale, volonté de puissance, vouloir-vivre, élan vital et libido, ne sont pas même chose, mais diverses photographies prises d'une « colossale et multiple réalité », c'est ici expressément la matière qu'il déifie et le mécanisme qu'il pose. Si Jésus est fils du rêve des peuples, si ce rêve des peuples est l'instinct refoulé, le plus bas, forcément, puisqu'on a dû le refouler, le plus automatique, puisqu'il ressort de la subconscience, selon le procédé du rêve cher aux Freudiens, Jésus est fils de l'instinct primitif. Dès lors, il faudrait que M. Berguer nous explique comment, par un procédé automatique de subconscience, cet instinct s'est sublimé et manifesté en une personne unique et parfaite.

Car enfin, chez les bêtes, l'instinct ne se refoule ni ne se sublime. Il s'adapte justement pleinement à la vie de l'animal. Or, en nous, s'il se sublime, c'est qu'il y a dans l'homme autre chose que l'instinct; c'est qu'il y a la raison, fonction d'universalité et de désintéressement. M. Berguer ne nous

parle jamais de la raison! Veut-il donc nous montrer un Dieu qui s'oppose à la raison, une raison qui repousse Dieu? Ce serait alors un Dieu pour l'animalité, puisque l'animalité est le règne de l'instinct? Ce serait aussi un Dieu terriblement régressif et une raison terriblement illogique! Car si la raison ne vient pas de Dieu, elle n'est *rien*, et si, venant de Dieu, elle s'oppose à l'instinct pour le maîtriser, comment un Dieu pourrait-il surgir d'un automatisme subconscient de l'instinct, cet automatisme fût-il même celui des peuples? Que créent en nous nos rêves, conçus à la façon Freudienne? Des névroses, des phobies. Alors? Comment subitement ce rêve des peuples est-il ce Père de Jésus vers lequel il nous entraîne, cette « lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde? »

Durkheim pose la société surpassant l'homme, mais ce que M. Berguer pose comme Dieu, c'est le mécanisme inconscient de ce qui fut considéré par la raison comme trop vil pour être laissé libre dans les sociétés primitives. J'entends bien que M. Berguer vise, en parlant de la libido, l'évolution du désir d'amour qui traverse la nature pour atteindre à la splendeur du réel caché. Mais l'évolution de l'amour est celle du *désir* de Dieu et non point de Dieu; c'est l'ascension de la matière vers l'esprit; ce n'est point Dieu, car si c'était Dieu, l'amour et le désir n'auraient plus d'objet. Ce désir et cet amour n'atteignent que par la raison la conception de leur objet suprême: Dieu. Car c'est précisément la raison, et la raison seule, qui conçoit la réalité de l'invisible. L'acte de foi est l'acte suprême de la raison. Un animal ou un fou en sont à jamais incapables.

Donc M. Berguer, après nous avoir dit qu'il ne s'occuperait pas du mouvement de Dieu vers l'homme, consacre les deux tiers de son livre à nous conter l'évolution du rêve des peuples aboutissant à Jésus. Après cela, il nous dira que Jésus n'est pas fils de Dieu, mais qui donc est Dieu? Puisque Jésus s'adresse à la libido sublimée quand il dit: Père, c'est donc bien cette libido qui est Dieu. M. Berguer sortira difficilement des méandres compliqués de ses étranges hypothèses... Ayant prestement réduit à néant (croit-il) la doctrine de l'Incar-

nation et nettement posé Jéus comme homme, on s'attend naturellement à ce que, faisant cette chose étonnante et sans peur de psychanalyser le Christ, il nous parle tout d'abord de l'attitude de Jésus vis-à-vis de la sexualité. Car enfin, si élargie que soit l'école de Zurich, le refoulement sexuel est aussi à sa base, et M. Berguer est d'autant moins autorisé à l'oublier, qu'il pose le fameux complexe d'OEdipe à propos du Christ. Or, le complexe d'OEdipe repose exclusivement sur la sexualité. Il s'évanouit si l'homme n'est pas exclusivement un animal sexuel. Dès lors, impossible de faire de la psychanalyse sans considérer la question. Pourtant, M. Berguer garde à cet endroit le plus farouche des silences. Silence d'ailleurs éloquent! M. Berguer poursuit l'introversion; elle est pour lui folie et lâcheté, dès lors il faut qu'il classe Jésus parmi les extravertis. Mais comment faire, si la pureté absolue est à la base de sa vie? M. Berguer n'aime pas la pureté absolue : elle le gêne en Jésus et, avec souplesse, il en évite la considération, de peur d'une évidence dont il ne saurait que faire. Malheureusement pour lui, la question se pose toute seule, s'impose même, et son silence ne suffit pas à la résoudre. Surtout après l'étrange paternité dont il a gratifié Jésus. Car Jésus fut pur. Pur entre les purs — sans péché. Pour ceux qui le croient engendré de Dieu, pour lesquels Dieu est la souveraine transcendance de l'esprit, cette pureté du Christ n'est même pas objet de discussion, l'esprit pur n'étant soumis à rien de la matière et de l'instinct; mais si Jésus est fils du Rêve des peuples, de cette libido, force subconsciente et automatique de l'instinct sexuel et si, cet instinct, il le refoule, la chose mériterait bien quelque éclaircissement! M. Berguer nous dira peut-être que c'est Jésus lui-même qui opère la sublimation, mais comment pourrait-il avoir été créé sublime lui-même par une force qui ne le serait pas, et comment reconnaîtrait-il cette force comme son « Père qui est parfait » s'il s'agissait d'un instinct venant du plus obscur inconscient de l'animalité?

M. Berguer nous dit que Jésus accepta pleinement la vie sociale et, à cause de cela, il n'en fait pas un introverti, mais précisément, ainsi que nous l'avons vu pour les mystiques,

la pureté absolue, l'introversion, sont facteurs de puissance morale et sociale, et même de domination sur les forces de la nature. C'est un fait, que M. Berguer peut nier si cela lui fait plaisir, mais qu'il ne saurait détruire. Et s'il faut absolument psychanalyser Jésus, il faut aussi logiquement le classer parmi les introvertis, ou dire *pourquoi* on s'y refuse, puisque la pureté absolue est la base même de sa vie parfaite. Mais M. Berguer écrit: « Il n'y eut aucun refoulement en lui: tout coule où cela doit couler »... Je voudrais comprendre...

Selon M. Berguer, le grand mystère de la vie de Jésus est sa personnalité. Entendez par là sa personnalité en tant qu'homme, mystérieuse comme celle de M. Berguer lui-même, ou la vôtre, ou la mienne, sans plus. Ce mystère pourtant, même ainsi amoindri, il faudrait l'expliquer. Pour le tenter, M. Berguer nous dira simplement que Jésus fut sublime *parce qu'il donna pour la première fois au monde l'exemple d'un homme fidèle à une idée jusqu'à la mort.* On demeure stupéfait de cette assertion imperturbable que toute l'histoire infirme. L'antiquité est pleine d'exemples héroïques, et, pour ne citer qu'un homme, dont la mort présente une saisissante analogie avec celle de Jésus, je rappellerai Socrate.

Si ce furent deux hommes pourquoi leur vie et leur mort n'eurent-elles pas une action analogue dans l'humanité? Comme Jésus, Socrate sacrifia sa vie à l'idée qui la dominait. Mais quelle différence! Socrate pose l'enjeu de la vie future, il la discute; Jésus l'affirme. Platon et Aristote continueront Socrate en le dépassant; ils ouvriront à la spéculation les sphères les plus hautes de la pensée, mais aucun d'eux ne dira ni ne songera à dire: « Les cieux et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Car si ces paroles ne sont pas celles d'un Dieu, elles sont celles d'un fou, et elles sont divines, puisqu'après deux mille ans, elles retentissent encore et travaillent de leur action le monde angoissé, puisqu'après qu'elles eurent retenti on recommença à compter le temps, comme si tout était effacé de ce qui fut avant elles.

Si Jésus fut un homme comme Socrate, comme les fondateurs des religions primitives, d'où vient qu'il a engendré, à

travers les races, une race qui vit par lui, meurt pour lui, espère en lui? Quelle est donc cette force, cette joie nouvelles, qui, à travers la souffrance, resplendissent sur les chrétiens? Ah! C'est que la virtualité du christianisme, la force des apôtres et celle des saints, vient d'un fait unique au monde: le Christ est ressuscité! Allez! Ouvrez l'histoire des religions et cherchez de quel homme on a jamais osé dire cette parole inouïe: *Il est ressuscité!...* Et feuilletez le livre de M. Berguer aux pages où il traite de la résurrection! C'est là que vous la trouverez, la célèbre ambivalence freudienne! Timide devant les conséquences logiques de sa thèse, l'auteur vous dira qu'il ne veut pas prendre parti pour ou contre la réalité de la résurrection; mais elle est éloquente sa neutralité!

Avec sa dextérité de dérobage aux questions précises, M. Berguer, de la vraie mort de Jésus, ne veut point s'occuper. Ce qu'il en pense, il ne nous le dit pas. Le malheur est que là est le nœud central de la question religieuse, car, quelle que soit notre vie, si elle finit à la mort, si elle est tout ce que nous possédons comme réalité, le christianisme est vain et nous sommes des insensés.

M. Berguer veut que cette mort soit le type d'une mort à l'égoïsme, cette résurrection, le symbole d'une renaissance spirituelle. Mais mourir tout le long de notre vie ne nous sert de rien, si nous ne devons pas vivre encore après notre vraie mort. Que devient la promesse du Christ et son espérance s'il n'est pas ressuscité vraiment, et s'il ne s'agit pour nous que de résurrection dans notre vie actuelle? Non qu'un seul instant je veuille m'opposer aux morts successives qui font naître l'âme à la conscience de l'esprit. Mieux que personne, les catholiques, les saints, les mystiques, connaissent ces morts à l'instinct et à l'emprise de la chair, qui représentent justement les étapes de l'introversion, stigmatisées par M. Morel, mais elles n'ont de valeur et de réalité que comme moyen d'arriver à la vraie mort, dans une plénitude de conscience spirituelle qui en triomphe.

Le Christ est mort, le Christ est ressuscité. Voici le fait qui a créé le dynamisme spirituel dont vit l'humanité qui pense.

La foi des apôtres eux-mêmes, foi chancelante jusqu'au Calvaire, date, dans sa force invincible, non de la vie de Jésus, mais de sa résurrection. Tant qu'il vit, ils hésitent sur ce qu'il est; quand il est ressuscité, ils le savent et ils savent aussi qu'ils peuvent ressusciter eux-mêmes, en suivant le Dieu qui est plus fort que la mort. La résurrection seule cause le dynamisme chrétien. Si l'on nie le fait, on reste sans explication devant les effets. C'est nier la réalité de la graine morte en terre, devant la plante superbe qu'elle a enfanté.

Ce serait pourtant de la pure psychologie que de reconnaître la réalité d'une force par les effets qu'elle produit. C'est en vain que M. Berguer pose les saints et les mystiques comme des égarés; les égarés n'ont aucun dynamisme. C'est en vain que M. Berguer nous dit que la vérité historique importe peu à côté de la légende qui est une vérité d'ordre psychologique. Car sa religion, aboutissant à une religion du *comme-si,* ne présente rien du raisonnement scientifique qu'il tend à réaliser. Il importe peu à ses yeux que Jésus soit Dieu, pourvu que tout se passe *comme s'il était Dieu.* Mais encore une fois les effets prouvent les causes. Quand on voit des éclairs on n'a pas l'idée de dire que tout se passe *comme s'il* y avait de l'électricité; on conclut nettement à la présence de l'électricité. De même, tout effet divin est preuve de Dieu.

M. Berguer ne veut pas, en psychologie, porter de jugements de valeur, estimant que ce n'est pas scientifique. En cela, il se trompe. La science porte des jugements de valeur dans la mesure des forces sans laquelle elle ne peut rien observer. Mesurer la charge de deux phénomènes électriques, est porter entre eux un jugement de valeur. L'un est plus fort que l'autre, partant plus actif, partant plus utile. Les mouvements psychiques doivent donc être étudiés en mesurant l'intensité de vie qu'ils donnent à l'esprit. Le sentiment religieux donne aux croyants une extrême intensité de tension psychologique. Le déficit de croyance, dont parle Pierre Janet, amène un abaissement psychologique pour les peuples et les individus. Cela même pose l'objectivité de la réalité religieuse.

Le livre de M. Berguer profane et déforme le christianisme.

Il ne déforme pas moins la psychanalyse. Sa psychanalyse de Jésus, privée de la base du refoulement sexuel à laquelle il s'est dérobé, manque de la plus élémentaire logique. Dans l'impossibilité de séparer l'Indivisible: Jésus et son Père, il est forcément conduit à assimiler Dieu à cette libido, dont il veut faire de Jésus l'expression vivante. Ayant nié la naissance divine du Christ et ses miracles, il est encore forcé de douter de la résurrection, et il nous présente, du Crucifié, un type humain quasi inconscient, qui bouleverse le monde sans le vouloir ni s'en douter, et devient pour nous une énigme indéchiffrable, qui nous reste profondément étrangère. L'Evangile n'est plus alors que le plus insensé des livres et son action incompréhensible.

M. Berguer prétend ainsi *défendre d'arrache-pied* la forme de religion protestante. Cette défense est effrayante, en effet... pour le protestantisme. Sous le rapport logique le livre de M. Morel se tient, le sien n'a aucune consistance.

Les deux grandes déficiences communes à ces deux ouvrages sont: en premier lieu l'observation d'un mouvement psychique en dehors du milieu qui le provoque et le rend seul possible. Observe-t-on les transformations chimiques des plantes sans tenir compte de l'action solaire? Peut-on expliquer le mouvement des marées sans tenir compte de l'action astrale?

En second lieu l'erreur dangereuse de poser un subjectivisme religieux absolu. Lorsque Moïse, descendant du Sinaï, transmit les tables de la Loi, il posa la religion comme principe de vie morale universelle; Kant, en posant la législation comme critère du bien, est dans la même vérité, sans laquelle ne subsistent ni morale humaine, ni foi divine. C'est l'existence transcendante de Dieu qui pose sur l'humanité la loi de la raison, qu'aucune expérience sensible n'explique ni ne justifie.

En terminant, je voudrais dire quelques mots de la doctrine freudienne, au point de vue pathologique. En se basant sur l'hypothèse d'une conscience pré-natale et infantile, elle ne ressort point des faits, mais de l'hypothèse. Il est possible que des guérisons soient obtenues, mais elles ne prouvent

rien sur l'exactitude du postulat, car elles exigent, comme moyen *indispensable,* le *transfert,* c'est-à-dire la soumission la plus complète, l'espérance et la foi la plus absolue, du malade en son médecin. Sans transfert, pas de guérison. Dès lors, le travail de régénération morale du médecin est analogue à celui bien connu des confesseurs catholiques. Il est précieux en pays protestant, où tant de jeunes hommes, le cœur crevé d'angoisse, enferment en eux des troubles et des tourments inavoués, générateurs, certes, de phobies innombrables et de graves névroses. Il y a un peu partout déficit de croyance, et partant, abaissement psychologique.

Mais, lorsque cette hypothèse se transforme soudain en pseudo-science, pour stigmatiser nos saints de folie et en faire des malades en délire érotique, nous devons nous dresser contre elle. Je le répète : sans ces malades-là, l'humanité serait sans histoire, comme un troupeau de bêtes — et sans espérance.

MARIE-ANNE COCHET.

LA MAITRISE DE SOI

ET LA RÉFORME DU CARACTÈRE [1]

LA PLASTICITÉ DU CARACTÈRE

Mesdames, Messieurs,

Si le caractère individuel est le résultat — comme l'analyse psychologique nous l'a montré — de modelages successifs sous l'action de causes diverses, si, par conséquent, ce que l'on appelle le caractère de quelqu'un n'est le plus souvent qu'un ensemble de caractères qui se recouvrent les uns les autres, si, en un mot, notre caractère est multiple, comment ne serait-il pas, du même coup, variable ou plastique, c'est-à-dire susceptible d'être remodelé?

La possibilité de ce remodelage rencontre deux sortes d'adversaires.

Les uns prétendent que le caractère est immuable: donné une fois pour toutes, il ne changerait pas. Les autres reconnaissent, à vrai dire, qu'il peut varier; mais ses variations seraient plus ou moins passives, elles ne proviendraient pas de nous à proprement parler, si par nous on entend la personnalité, la volonté ou le libre arbitre. Les uns et les autres sont des métaphysiciens, quelques-uns sans le savoir peut-

(1) Cours de la *Revue de Philosophie*, à l'Institut catholique de Paris, 1920. Voir *Revue de Philosophie*, mars-avril 1920, p. 138.

être. Les premiers, trop étrangers aux progrès de l'analyse psychologique, en sont encore à la vieille idée qu'un joueur qui se convertit n'est pas un vrai joueur, un vrai caractère; les seconds, prisonniers pour la plupart de la métaphysique de l'Empirisme, voient dans l'attention volontaire un phénomène passif et n'aperçoivent pas la vivante originalité de l'esprit.

Rien de plus commode pour tous les paresseux de la vie morale que la *thèse de l'immutabilité* du caractère. Ils déclarent, à l'envi, qu'il faut les prendre tels qu'ils sont: c'est leur nature, on ne les changera pas. Cependant il leur arrive quelquefois de se contredire, sous la pression des circonstances, quand il s'agit de la réforme des autres. Un mari avait coutume de répondre aux justes reproches de sa femme: « C'est dans ma nature »! Il se proposait un jour d'administrer une correction à son enfant, lorsque ce dernier se jette dans ses bras: « Papa, dit-il, ne me bats pas, c'est dans ma nature »! Ce père jugeait que la nature léguée par lui à son fils était corrigible chez son fils.

Des philosophes, comme Kant et Schopenhauer, ont soutenu la thèse de l'immutabilité du caractère.

Schopenhauer fait valoir deux arguments empruntés, croit-il, à l'expérience quotidienne. En premier lieu, il allègue que l'on ne devient pas meilleur en vieillissant; il n'y aurait pas plus de vertu dans la moitié plus âgée de l'humanité que dans la moitié plus jeune. Il en conclut que le caractère n'est pas modifiable. Les prémisses n'ont rien d'absolu, et la conclusion n'est pas rigoureuse. Il n'est pas rare de voir des personnes se corriger de leurs défauts et modifier profondément leur caractère; ce qui est vrai, c'est que ces personnes ne sont pas les plus nombreuses, et la conclusion qui s'en dégage c'est que la plupart des hommes n'entreprennent pas sérieusement la réforme d'eux-mêmes. — Schopenhauer fait observer en second lieu qu'un homme qui nous a trompés une fois perd à jamais notre confiance; la conduite que nous adoptons à son égard prouverait que nous ne croyons pas à la

possibilité pour lui de s'amender. Il n'en est rien; seulement nous agissons avec prudence, en retirant notre confiance: nous ayant menti une fois, il y a des chances qu'il ne se soit pas corrigé.

Derrière cette inexacte interprétation de l'expérience se profile une métaphysique de l'immutabilité du caractère, qui remonte à Kant et même plus haut, à Plotin.

Plotin soumet les actions de l'homme, ainsi que les phénomènes de l'univers, au déterminisme stoïcien: étant donnés notre caractère et la place que nous occupons à tel point de de l'espace et du temps, tous nos actes s'expliquent rigoureusement. Mais ce caractère et cette place, c'est *nous-mêmes* qui les avons *choisis:* nous avons donc choisi ou fixé librement notre destinée. Ce choix s'est opéré en dehors du temps et de l'espace, dans le monde intelligible. En effet, l'âme individuelle est une idée intelligible tombée dans le monde sensible: soit que, poussée par l'orgueil et l'audace, elle ait voulu vivre dans un corps d'une vie indépendante des autres intelligibles et de Dieu; soit qu'à la vue des corps qui s'ébauchent continuellement dans la nature, elle ait été fascinée par l'un d'eux, se soit reconnue en lui et ait achevé de l'animer. L'âme dérive donc d'une essence intelligible et intemporelle, qui s'affirme et se pose dans l'éternel, manifestant ainsi une volonté ou causalité initiale distincte de la causalité sensible. Cette dernière, assujettie au déterminisme, ne fait que dérouler dans le temps et l'espace le caractère intelligible ou l'immuable destinée.

On retrouve la même théorie chez Kant, avec sa distinction du caractère intelligible et du caractère empirique. Le caractère intelligible résulte d'un acte libre *intemporel*; dans l'absolu, notre volonté prononce un *fiat* éternel, qui, comme tel, est libre. Par là, Kant croit échapper au déterminisme leibnizien. Le caractère intelligible est la cause du caractère empirique et se déroule par lui dans le temps. Notre conduite a son explication totale dans le caractère et dans les circonstances qui lui servent d'occasion pour agir: nos actions ne pourraient être autres que si nous-mêmes nous étions autres que ce que nous sommes, ou si les circonstances extérieures

étaient autres que ce qu'elles sont. Le caractère intelligible étant en dehors du temps ne saurait être modifié par des efforts qui, eux, ne peuvent être que dans le temps.

Schopenhauer a précisé les idées de Kant. Rappelant la maxime de l'Ecole: *Operari sequitur esse,* c'est-à-dire chaque chose agit selon ce qu'elle *est*, il dit à l'homme: tel tu *es,* tels seront tes *actes*. Etant donné un individu et un cas déterminé, une seule action est possible pour lui. La nécessité est seulement dans l'opération. On est responsable de ce que l'on est, non de ce que l'on fait, si ce n'est indirectement ; on ne répond que du *fiat,* qui nous fait être ce que nous sommes. Quant aux actes que nous accomplissons, ils sont la conséquence de notre nature et la proie du déterminisme. — De plus, Schopenhauer a simplifié la pensée de Kant. D'après lui, une loi individuelle constitue le caractère de chacun de nous, imprègne nos actions, relie toutes les parties de notre vie, et donne à notre histoire, si variée et capricieuse qu'elle puisse paraître au premier abord, sa signification et son unité. Les événements qui remplissent une vie sont contingents et accidentels; la tendance qui domine cette vie est sa loi. Qu'un individu soit berger ou roi, sa vie, au fond, sera la même. — D'où vient la loi individuelle? Elle dérive d'une volonté *intemporelle,* mais on ne nous dit pas si cette volonté est une chose en soi ou un phénomène primordial.

Vous le voyez, de Plotin à Schopenhauer, les images et les métaphores varient, mais les explications concordent pour le fond. Le caractère est toujours une chose donnée une fois pour toutes, immuable et hors des atteintes de l'effort personnel. La morale n'est plus qu'un *pium desiderium*, un pieux désir, une spéculation oiseuse sur un genre de vie qui aurait pu être, mais qui n'est pas et ne peut plus être. Notre vie qui s'écoule dans le temps et dont nous avons conscience est irrévocablement bonne ou mauvaise. Il ne peut y avoir pour nous ni progrès moral, ni décadence morale. Comme les anges, nous sommes immuablement fixés dans le bien ou dans le mal, suivant que l'acte libre intemporel, par lequel nous avons choisi d'être ce que nous sommes, représente un mérite *radical* ou un péché *radical.*

L'erreur fondamentale de cette théorie a été de couper en deux l'acte volontaire et de mettre d'un côté la liberté et de l'autre la nécessité. S'il n'y avait dans le monde qu'une liberté unique, une seule chose en soi, un seul noumène, un seul intelligible, une seule volonté intemporelle, on pourrait imaginer, à la rigueur, que ce qui est liberté à un point de vue est nécessité à un autre; on concilierait ainsi la liberté individuelle avec le déterminisme de la nature. Mais comment concilier la multiplicité des volontés et des libertés intemporelles avec une nature qui présente un enchaînement unique et rigoureux des phénomènes dans le temps? C'est impossible.

La loi individuelle du caractère, dont parle Schopenhauer, se rencontre rarement, si elle se rencontre. Le caractère, à ligne rigide, n'existe guère que dans la littérature; cette rigidité est incompatible avec la vie. Ce qui est vrai et ce qu'a bien vu Emerson, c'est que le caractère transcende souvent nos actes. Il y a des hommes qui ne produisent pas tout ce que l'on attend d'eux; leur caractère est supérieur à leurs actes. D'autres, au contraire, ne se maintiennent à un certain niveau que par un effort continuel: le caractère est ici inférieur aux actes. Mais il n'y a là rien de spécial au caractère: toute cause psychique déborde ses effets. C'est même la loi de la vie en général de s'adapter aux circonstances diverses, tout en restant la même au fond. Il en serait ainsi du caractère; il pourrait varier et s'adapter aux événements. D'ailleurs, quand nous parlons de la possibilité de réformer le caractère, il ne s'agit pas de transformer Jean-qui-pleure en Jean-qui-rit. Ce n'est qu'en partie seulement que nous pouvons être les auteurs de notre caractère: la partie invariée serait la loi individuelle qui donne à notre vie sa forme générale, mais ne la détermine pas entièrement.

Les raisons apportées par les théoriciens de l'immutabilité ne sont donc pas recevables, et notre analyse des divers éléments de notre constitution morale, innée ou acquise, garde

toute sa valeur et continue à déposer en faveur de sa plasticité.

De soi, le caractère est modifiable. Avons-nous le pouvoir de le remodeler? Possédons-nous à cet effet l'outil nécessaire?

Oui, répondent nombre de déterministes, les stoïciens, Spinoza, Leibniz, Stuart Mill, etc. Le déterminisme n'est pas le fatalisme, et le libre arbitre n'est pas nécessaire. Des psychothérapeutes, des psychiâtres, des moralistes et des éducateurs de la volonté vont jusqu'à proclamer que les concepts du libre arbitre ou de la volonté ne sont pas seulement inutiles et faux, mais décourageants et funestes. Tels le Dr Dubois (de Berne), le Dr Albert Deschamps, M. Jules Payot.

Dans son étude très fouillée et très consciencieuse sur les *Maladies de l'Esprit et les Asthénies,* le Dr Deschamps ne parle de la volonté que pour lui dénier l'existence et l'accuser de malfaisance. « De toutes les entités psychologiques créées par l'abus du verbalisme, la volonté est à coup sûr l'une des plus néfastes... Nous avons connu cette volonté — entité, et « bonne à tout faire », puissance infinie et d'ailleurs indéfinie, qui eut toute la valeur d'un mythe et la force d'une légende. Comme la Raison, cette autre entité, la volonté était un *Deus ex machina* tout-puissant et invisible... Depuis quelques années, l'opinion a subi d'heureuses transformations... La volonté « je veux », en effet, est dénuée de toute efficacité pour faire agir (Ribot). La volonté éveille l'énergie, elle ne crée aucune énergie (Mosso). La volonté n'est que l'occasion du mouvement (Paul Dupuy). La volonté est une petite mécanique inventée au siècle dernier. » (1). Par volonté, le Dr Deschamps entend des réactions consécutives à des jugements bien adaptés, et surtout des réactions déterminées par des tendances et dénuées de jugements d'adaptation choisie.

Sous le nom de volonté ,le Dr Deschamps s'attaque visiblement au libre arbitre, tel que Cousin et les Ecclectiques l'avaient imaginé: faculté *absolue, indifférente* aux motifs et aux mobiles, juge de tout et décidant de tout, sans avoir à

(1) Ch. III, pp. 152-153. Paris, 1919.

consulter que son bon plaisir, pouvoir souverain qu'il suffit de mettre en œuvre pour triompher d'une passion ou d'un sentiment. Il existe une conception plus scientifique et plus réelle de la volonté; celle-là ne se prononce pas sans motif, ses décisions sont conditionnées et ce conditionnement ne nuit pas à la liberté. Le Dr Deschamps admet la liberté et remplace à dessein le terme de déterminisme par celui de conditionnisme (1). On pourrait s'entendre avec lui, si la phobie des entités ne le jetait en plein phénoménisme et ne l'empêchait d'apercevoir le puissant relief des propriétés originales de la vie psychologique, au premier rang desquelles apparaissent l'intelligence et la volonté.

Le Dr Dubois consacre les premières leçons de son orthopédie morale à nier la volonté et la liberté. « La volonté envisagée comme pouvoir libre disparaît dans la conception déterministe. Nos décisions, nos volitions, sont toujours déterminées par des mobiles irrésistibles au moment où la réaction se produit... Plus j'analyse mes propres actes de volonté ou ceux de mes semblables, moins je constate ce qui devrait caractériser la volonté, c'est-à-dire l'*effort*. » Néanmoins, le Dr Dubois repousse « l'impossible fatalisme ». La responsabilité morale nous incite à nous « courber devant l'idéal d'une loi morale », loi morale qui n'est d'ailleurs pas « absolue », mais qu'on ne peut nier sans se mettre « dans un état d'infériorité intellectuelle ». L'humanité doit « tendre au perfectionnement moral »; il faut relever « le courage moral », « l'énergie morale », « tendre le ressort moral »; le moi supérieur ne doit pas « abdiquer sa royauté ». La lutte contre le nervosisme, la maîtrise de soi, l'affranchissement de la personnalité sont fondés sur la puissance de l'intelligence et de la raison, de l'attention et de la réflexion. « J'ai préféré, dit-il, le terme d'éducation de la raison à celui d'éducation de la volonté. » (2).

Quand le Dr Dubois, oubliant qu'il est philosophe, est tout entier à son noble métier de psychothérapeute, on le voit

(1) Ouv. cité, pp. 500-503.

(2) *Les Psychonévroses et leur traitement moral*, leçon IV, p. 56, Paris, 1904.

aussitôt renier pratiquement ses spéculations et rétablir, à son insu, la volonté et la liberté. En effet, la *concentration* de l'attention implique sans doute des éléments qui appartiennent à l'ordre de la connaissance, des représentations, des idées et des souvenirs; mais elle consiste surtout en une relation causale *sui generis,* qui anime ces éléments et nous donne le sentiment de l'effort. Or, tout effort, musculaire, sensoriel ou intellectuel ne se résout pas en de simples éléments périphériques, comme on l'avait cru d'abord; une analyse plus fine a découvert en lui un élément central, qui n'est autre que la volonté. Tout effort, quels que soient les éléments périphériques, est avant tout volontaire. De même que la concentration de l'attention, sa *direction* sur tel motif plutôt que sur tel autre suppose la volonté à quelque degré: la meilleure manière de faire attention n'est pas d'être intéressé par un objet, mais de *s'y* intéresser. D'ailleurs, comme l'a judicieusement observé M. Paul Vignon, dans le remarquable compte rendu qu'il a fait des *Psychonévroses* (1), le Dr Dubois ne parle-t-il pas d'une certaine opération, où l'idée préférée est assimilée à notre personne morale, et qu'il appelle « assentiment »? (2). Or, cet « assentiment » enveloppe une manifestation de la volonté libre proprement dite.

Dans l'*Education de la volonté,* M. Jules Payot attribue la cause de nos malheurs à la faiblesse de notre volonté, à notre horreur de l'effort et surtout de l'effort durable; bref, à un « fonds d'universelle paresse qui est à la nature humaine ce qu'est pour la matière la pesanteur ». Le mal à combattre, c'est l'aboulie; le but à poursuivre. c'est l'énergie de l'attention volontaire, l'orientation de toutes les pensées vers une fin unique, et la subordination de nos volitions, de nos sentiments et de nos idées à l'idée directrice et dominatrice. Comment atteindre ce but? Par le déterminisme, grâce à une intelligente application de la loi d'association pour renforcer les désirs et les motifs qu'on veut faire prévaloir. Le libre arbitre, avec ses prétendus décrets, est une théorie fausse et découra-

(1) *Revue de Philosophie,* 1904, II, p. 726.
(2) Ouv. cité, pp. 60 et 61.

geante. « Présenter aux jeunes gens comme facile, comme dépendant d'un *fiat,* l'œuvre longue, pénible, toute de persévérance qu'est l'affranchissement de soi, c'est d'avance les vouer au découragement... On ne devient pas plus maître de soi par un *fiat* que la France n'est devenue puissante après 1870 par un *fiat.* La patrie a mis vingt ans d'efforts persévérants, pénibles pour se relever. De même notre relèvement moral personnel sera œuvre de patience » (1). M. Jules Payot nomme liberté morale la maîtrise de soi. « *Nul n'est libre,* dit-il, *s'il ne mérite de l'être.* » Il nie la liberté-principe ou le libre arbitre, et il poursuit la tâche de réaliser, par le déterminisme, la liberté-résultat, la liberté morale, l'affranchissement des passions.

Comme tant d'autres, M. Payot ne connaît que la théorie de Cousin sur la volonté et le libre arbitre. Il rappelle « dans quel oubli profond est tombée l'œuvre psychologique la plus valide qu'ait produite l'école de Cousin concernant la volonté. Nous voulons parler, dit-il, du *tableau de l'activité volontaire pour servir à la science de l'éducation,* par Debs... Que n'eût point fait dans cet ordre d'études l'esprit si fin de Jouffroy, s'il n'eût été dévoyé par les discussions byzantines à la mode alors sur le libre arbitre! Cette théorie a enrayé pendant un demi-siècle l'étude de la volonté » (2).

Rien de plus faux assurément que la *volonté d'indifférence.* La volonté est un *appétit* dirigé par la raison et conditionné par des intérêts, motifs ou mobiles. Elle n'exerce pas sur les passions et les instincts un pouvoir *despotique,* mais seulement *politique.* De sorte que la maîtrise de soi ou liberté morale résulte d'une série plus ou moins longue d'efforts, loin d'être l'œuvre d'un simple *fiat.* Mais c'est cependant à coups de décisions que l'attention se dirige et se concentre, que la personnalité se ressaisit et se perfectionne, que le psychisme est mis en mouvement et est conduit. Et qu'on ne dise pas que c'est la *force de l'idée* qui détermine la décision. Car l'idée prise *objectivement,* dans son contenu, est inactive. Non seulement elle ne produit pas l'activité, c'est au contraire l'ac-

(1) Ch. III, p. 27. Edit. de 1917.
(2) Ouvr. cité, ch. III, p. 33.

tivité conscientielle qui l'enveloppe, la soutient, se tourne vers elle définitivement et en fait une volition. Remarquons bien que l'objet est jugé préférable, *parce que nous le préférons;* ce jugement pratique est notre œuvre, comme le sont nos préférences. En ce sens, on peut dire avec Renouvier et M. Bergson que *les* motifs sont *nos* motifs; la volonté, en effet, agit sur les motifs, en agissant sur la direction de l'intelligence, et dans la mesure où elle est maîtresse des motifs elle est maîtresse du jugement. De là surgit la décision libre; et de là vient, comme dit Aristote, que je suis le *père de mes actes* et que j'ai conscience de *me* déterminer à vouloir.

Telle est la liberté psychologique, l'outil par excellence du remodelage de soi-même, le fondement de la responsabilité morale. Comme on l'entend ici (1), le déterminisme n'est au fond qu'un *fatalisme intérieur*: le déterminisme des décisions entraîne nécessairement celui des actions; c'est la ruine de tout espoir de maîtrise de soi, l'évanouissement de toute morale et responsabilité, l'impossibilité de toute psychothérapie rationnelle, autre que le *dressage*.

On s'étonnerait de rencontrer ces théories chez des psychothérapeutes et des éducateurs de la volonté, si l'on ne savait qu'ils ont reçu pour la plupart une éducation empiristique. Ayant pris l'habitude de considérer avant tout la passivité et la réceptivité de l'esprit, de ramener l'attention volontaire à l'attention spontanée et cette dernière à un état affectif, ils ne voient pas que si la conscience est intéressée et fixée par des attraits naturels, elle *s'*intéresse d'elle-même à certains objets et *se* crée des intérêts très éloignés des sens, comme la possession de soi, la libération à l'égard des instincts qui tendent à nous asservir, le perfectionnement moral, la sainteté ou l'imitation de Dieu. Trop souvent, hélas! les médecins manquent de psychologie générale et d'éducation métaphysique, pour le plus grand dommage de leurs théories, puisqu'ils tiennent à faire des théories. La question de la volonté

(1) Le déterminisme peut signifier simplement que tout effet dépend de sa cause ; pris dans ce sens, il ne s'oppose pas plus au libre arbitre que le principe de causalité.

libre est si importante pour la réforme du caractère que nous lui consacrerons une conférence.

Le terrain ainsi déblayé, montrons que le caractère est susceptible d'être transformé dans une large mesure.

Nous avons distingué le caractère physique et le caractère moral. Le premier, qui comprend le tempérament et le type structural, consiste en un certain nombre de particularités physiologiques et morphologiques; et le second, en une manière spéciale de sentir, de comprendre et de vouloir. Le caractère physique est la substructure matérielle du caractère moral.

Cette substructure est-elle immuable, en fait?

Et à supposer qu'elle le soit, détermine-t-elle rigoureusement le caractère moral?

Voici notre réponse. Il n'est rien de plus certain aujourd'hui que la variabilité des prédispositions organiques aux actes moraux. De plus, il n'est pas douteux que ces prédispositions, supposées fixes, n'imposent pas tel caractère moral de préférence à tel autre.

D'abord, le tempérament subit une loi naturelle d'évolution avec les différents âges de la vie. L'enfant est très excitable, mais sa sensibilité n'est pas profonde en général. Par contre, l'adolescent et le jeune homme sont moins excitables: ils élaborent leurs impressions et les retiennent avec plus de force; sentimentale, leur âme incline au rêve et à la mélancolie. Le contraste continue avec l'âge mûr et la vieillesse. L'homme se sent porté aux décisions rapides et énergiques; par comparaison avec les autres périodes de sa vie, il est avant tout actif. Le vieillard tend ordinairement au repos et à la contemplation. Cette loi d'évolution par contraste montre que le tempérament hérité n'est pas immobile de soi, ni donné une fois pour toutes, mais qu'à la manière des organismes, il subit des crises intérieures et se transforme.

Le tempérament évolue aussi sous l'influence des maladies chroniques, telles que la tuberculose, l'arthritisme, l'artério-

sclérose, les névroses et les psychoses. Il se modifie encore sous l'action du climat, de l'hygiène, de la profession et en général de toute cause qui agit sur lui avec persistance. D'où les psychologies spéciales du tuberculeux et de l'arthritique, de l'artério-scléreux et du névrosé; pareillement, de l'habitant du Nord et du méridional, du Yankee et de l'Italien, du végétarien et du carnivore, du cordonnier et du commis-voyageur.

Les instincts innés, qui correspondent au tempérament hérité, varient avec ce tempérament. De plus, ils subissent des modifications profondes sous l'empire des diverses causes qui concourent à la formation du caractère, surtout sous l'influence de l'habitude. On développe un instinst en le fixant dans une habitude, comme on le fait périr d'inanition en le privant de ce qui le nourrit. On entretient une tendance ou inclination en lui fournissant les occasions de se satisfaire, comme on lutte contre elle en lui opposant une autre tendance ou inclination. Choisir une habitude à contracter, c'est décider de sacrifier les instincts et les tendances incompatibles avec cette habitude. Nous modifions ainsi le *naturel* et du même coup le tempérament. Ce que nous disons de l'efficacité de l'habitude pour modifier nos « hérédismes », est également vrai de l'imitation, de l'attraction psychique, de la profession, de l'imagination, et surtout de la raison et de la volonté, qui mettent en œuvre les forces précédentes, ainsi que toutes les ressources du psychisme individuel.

D'ailleurs, remarquons bien que les tendances héritées ne sont pas des *habitudes,* mais des *prédispositions.* Ces prédispositions inclinent sans doute à l'acte, mais ne l'entraînent pas fatalement: elles sont susceptibles d'être orientées dans une autre direction. On peut prouver, à la lumière de la psychologie contemporaine, que le caractère moral n'est pas le nécessaire résultat du caractère physique. L'effort moral permet de greffer sur un même substrat organique des caractères moraux très différents les uns des autres.

Pour le montrer, comparons les bases physiques du caractère aux fondements d'une maison, et le caractère à la maison bâtie sur ces fondements. Les fondements restant les mêmes, l'architecte peut construire, sinon toutes sortes de maisons,

du moins un très grand nombre. Pareillement, la substructure physique du caractère restant la même, s'il n'est peut-être pas possible d'édifier toute espèce de caractères, on peut certainement en édifier beaucoup, tous différents les uns des autres. Si la comparaison est juste, tel caractère physique ne nécessitera pas l'apparition de tel caractère moral.

Il suffit, pour justifier cette comparaison, de rappeler la vraie nature de la relation qui unit le psychologique au physiologique. Ce dernier ne détermine le premier qu'en partie seulement. Comme on l'a dit et répété, nous aurions beau voir de nos yeux tout ce qui se passe dans le cerveau, aurions-nous même la clé de la correspondance entre les phénomènes moléculaires des cellules et les événements conscientiels, qu'il serait impossible de savoir de quels faits psychologiques, de quelles représentations et de quels sentiments la conscience est le théâtre à tel moment donné de l'état cérébral. On sait aujourd'hui qu'un même état cérébral peut servir de base, non sans doute à tout processus psychologique — l'augmentation de la circulation cérébrale ne pourra servir de substrat à la tristesse ou à la dépression — mais à un grand nombre de processus psychologiques différents. M. Bergson a raison de dire que les phénomènes cérébraux ne sont que les articulations motrices des phénomènes psychologiques concomitants. Le fait psychologique est une base beaucoup plus étroite que ce qu'elle supporte; et si l'on compare l'esprit à un cône, la pointe en figure les mécanismes cérébraux.

Le caractère physique, par son ensemble de prédispositions neuro-musculaires, oriente à chaque instant les dispositions et les tendances morales; il dirige le cours actuel des événements intérieurs. Mais son action par en bas laisse une part d'indétermination par en haut et rend possible la liberté. Suivant l'effort moral que nous faisons, nous intervenons avec plus ou moins d'efficacité dans le choix de nos réactions. Tous les modes concevables de réaction ne s'accorderaient peut-être pas avec nos prédispositions héritées, mais le choix en sera d'autant plus grand que notre effort sera plus intense pour nous placer très haut au-dessus de notre substratum organique. A nous, par notre effort et notre volonté

libre, de *nous déterminer nous-mêmes* à tel caractère moral plutôt qu'à tel autre.

De ce rapport du psychologique au physiologique et du caractère moral au caractère physique, il résulte que nous sommes capables de modifier la structure morale primitive due à l'hérédité, et la structure morale acquise. Nous avons le pouvoir de remodeler notre sensibilité, notre intelligence et notre volonté.

En fait, nous modifions le naturel et la sensibilité acquise, en modifiant le tempérament par une hygiène et un régime appropriés, en opposant des instincts et des sentiments à d'autres instincts et à d'autres sentiments, en refusant de nourrir une passion qu'on veut extirper, en favorisant par tous les moyens celle qu'on veut faire naître ou conserver, en surveillant les élans des désirs, en créant une atmosphère d'émotions délicates, pures, élevées, désintéressées, en prenant des résolutions comme celle-ci qu'on renouvelle chaque jour : « Je ne dirai de mal de personne, je ne parlerai pas de moi, je ne me mettrai pas en colère. » Mais n'anticipons pas ; j'aurai à vous indiquer plus tard tout un ensemble de moyens et de recettes pour agir sur la sensibilité et la réformer.

L'intelligence est aussi en notre pouvoir. En l'appliquant aux objets de notre choix, nous acquérons des manières de penser qui exercent une grande influence sur nous. Nos idées, nos doctrines, nos habitudes marquent profondément un caractère. Quand on veut prévoir la conduite de quelqu'un, c'est moins son degré d'intelligence qu'il importe de connaître que ses idées morales, religieuses, politiques, etc.

La volonté n'est pas plus immuable que l'intelligence et la sensibilité. C'est par notre volonté que nous avons pouvoir sur notre volonté, et c'est par nous que nous agissons sur nous. Nous avons la maîtrise de nos décisions, nous sommes les pères de nos actes ; nous pouvons par conséquent modifier ces décisions et ces actes. Nous pouvons diriger et concentrer la réflexion sur un plan de vie et un schème de

conduite, et, une fois le but fixé, contrôler les idées qui se présentent, les arrêter pour les critiquer, en examiner la valeur, leur demander « le mot du guet », comme disait Epictète. Grâce à ces deux facultés de contrôle, l'intelligence et la volonté, nous gouvernons notre vie, nous ne sommes plus le jouet des impressions, nous nous libérons de toutes les fatalités externes ou internes qui voudraient nous asservir. Il n'y a pas de criminel-né; il y a seulement des prédispositions au crime, comme à la vertu. Or, ces prédispositions ne nous déterminent pas nécessairement: nous avons le pouvoir de les inhiber ou de les infléchir dans une direction choisie.

Voici un témoignage qui n'est pas suspect, celui d'un déterministe convaincu, de Leibniz: « François Borgia, général des Jésuites, qui a été enfin canonisé, étant accoutumé à boire largement lorsqu'il était homme de grand monde, se réduisit peu à peu au petit pied lorsqu'il pensa à la retraite, en faisant tomber chaque jour une goutte de cire dans le bocal qu'il avait coutume de vider. A des sensibilités dangereuses, on opposera quelques autres sensibilités innocentes, comme l'agriculture, le jardinage; on fuira l'oisiveté; on ramassera des curiosités de la nature et de l'art... En un mot, il faut profiter des bons mouvements comme de la voix de Dieu qui nous appelle, pour prendre des résolutions efficaces. » (1).

Qui de nous n'a pas conscience d'avoir modifié son caractère sur tel ou tel point? Les saints sont les témoins les plus irrécusables de la possibilité du remodelage de soi-même. On connaît l'hérédité de saint Augustin. Son père, Patricius, était violent, brutal, voluptueux et débauché. Augustin, enfant, était fier et hautain avec ses petits camarades, paresseux et menteur; il volait à la table de ses parents, et il était souvent fouetté. Il trempa dans toutes les débauches païennes, une fois adolescent et jeune homme; il avait la frénésie de la sensation. Converti, il dit dans ses *Confessions:* « Elles vivent encore dans ma mémoire ces images qu'une triste accoutumance y a fixées. Faibles et pâles tant que je

(1) *Nouv. Essais,* liv. II, ch. XXI.

veille, elles attendent un sommeil pour m'insinuer un plaisir, pour me dérober une ombre de consentement et d'action. Vaines illusions, assez puissantes toutefois sur mon âme et sur ma chair pour obtenir de moi quand je dors ce que les réalités demandent en vain, à mon réveil. » (1).

Saint Augustin a triomphé de son tempérament, de son naturel, de ses instincts violents et de ses habitudes. Et combien d'autres saints ont fait comme lui! Il est vrai que leur volonté était puissamment aidée par la *grâce divine,* qui ne manque jamais à celui qui la mérite: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

E. Peillaube.

(1) *Conf.*, liv. X, ch. XXX.

POUR LA PHILOSOPHIE DES ÊTRES NATURELS

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

TROISIÈME PARTIE

VERS LA DOCTRINE (*suite*)

II. — LA QUESTION DU TRANSFORMISME

Gerbe créatrice. Adaptation [1]

Le transformisme radical, le seul que nous critiquions, vise à extirper de la biologie le grand Mystère des types, conçus, voulus, réalisés: ce qui ne peut se faire sans supprimer les types eux-mêmes, dont le nôtre.

C'est la Force d'en haut qu'on veut mettre au rancart. — Alors, pour assurer l'évolution du monde vivant, telle que la Paléontologie la raconte, plus rien que les causes dites « actuelles »: c'est-à-dire les facteurs proches. L'arsenal s'en réduit à ce qui peut, sur terre, pousser l'organisme, du dehors et du dedans à la fois: à *l'interaction de l'organisme et du milieu.* Et sans doute on ne saurait produire ainsi que varia-

(1) Il y a seize ans, nous nous occupions déjà du transformisme, à cette même place. Nous voudrions que ces études fussent probantes, prises à part; quoique bien incomplètes toutes deux.

tions infimes: mais, dira-t-on, des changements très modestes, mis bout à bout, n'en auront pas moins donné toutes les plantes et bêtes, et l'homme parmi les animaux...

Et la survie darwinienne du plus apte? Et l'effet lamarckien de la désuétude et de l'usage, qu'en fait-on? — Démodés, ces facteurs: passés au second plan. De fait, en face d'un sapin ou d'un chêne, de l'oursin, de la pieuvre!...

Nous oublierons, si l'on veut bien, les disputes vieillissantes: ayant un souci à nous, qu'on va comprendre. — On acceptera d'ignorer s'il y a eu DESCENDANCE, oui ou non. [Le savant voudra toujours que ce soit *oui:* devant les organes témoins; devant la longue variation de tel appareil dans un groupe, par exemple de la coquille interne chez les Céphalopodes; devant telles homologies remarquables: pôle apical de l'Echinoderme.] Mais on dira qu'il n'y eut pas DESCENDANCE NATURELLE: quand la variation, à la supposer effective, n'aurait pu être que brusquement considérable; quand elle eût été trop évidemment novatrice: même lente.

Alors l'hypothèse de la descendance perd son intérêt scientifique? — Qu'on en juge. — D'une part, termes moyens, longues séries, organes visiblement en régression, impliquent parenté: ce qui n'irait pas sans filiation. D'autre part, certaines filiations seraient grandement CONTRE NATURE!

Somme toute, que voulons-nous? Le réel en sa place: l'Homme comme homme, le singe comme animal. Une carrière pour chacun... Et nous induisons de là: Statut propre, Parole créatrice. — Les statuts ont été modifiés en cours de route? Bien. Que la Science trouve le procédé mis en œuvre. Nous dirons, nous: « à loi nouvelle, Parole neuve, créant le nouveau type. »

Mais le transformisme bon teint, que veut-il? L'inverse. La poussée par en bas: dût-on n'être plus qu'amas brut, sans loi d'espèce.

On voit qu'il y a matière à discuter!

Nous commençons; sans trop user de cette logique dure qui pose les questions préalables... Ici: L'Interaction de l'organisme et du milieu (qui est réelle) n'exige-t-elle pas, d'abord, *un organisme* et *un milieu?* Et le matérialisme, dont le trans-

formisme radical est le porte-parole, n'affirme-t-il pas « la Substance » : partout la même, sans rien de plus? Donc, nulle distinction possible entre un individu et son ambiance?

Mais laissons cela. Puisqu'en fait il y a des organismes dans leur milieu, regardons-y.

On va d'emblée aux aiguillages capitaux

Bien sûr! Ils permettent les secondaires, en théorie.

N'y a-t-il pas eu peut-être même, en fait, un premier oiseau de chair, à faire varier? — Quoi qu'il en soit, c'est la Science qui nous offre un prototype oiseau: l'*Archæopteryx* rarissime. Puis quelques types, reptiliens encore par leurs dents. Enfin, les légions d'oiseaux à bec.

L'Oiseau! S'il est fils (et fille) d'un ménage de reptiles : miracle! Songez: la veille encore, le père Dinosaurien et sa femelle couraient, grimpaient. Ils grimpaient: afin de préluder au vol, en se dressant. — Mais depuis le temps que le chat grimpe!...

Remarque saugrenue? — Parce que « l'Evolution » tire seulement du Mammifère, en fait d'oiseaux, la chauve-souris... Mais précisément: pourquoi n'en tire-t-elle pas ? Les « causes actuelles » sont-elles donc absentes, périmées?

Le membre antérieur du Reptile est patte, au geste étroit. Non point bras de gymnaste à mettre comme on veut dans la position du vol. (Faites le geste: pour voir). L'articulation d'épaule, donc, à modifier. Et l'assiette des muscles: nous collât-on, à nous, les plumes d'Icare, que nous battrions faiblement l'air, ridicules.

Mais il faut la plume! — Idée organique à concevoir. A faire réaliser par une papille expresse, là où il faut. Cellules d'épiderme à tuer électivement: pour que viennent, autour du cylindre, axe dorsal, barbes, barbules, avec cannelure et crochets. Pour que la plume s'ouvre, glissant sur la papille en s'allongeant. Le tuyau fait suite, fabriqué de même et tout autre, glissant à mesure aussi: hampe légère et si forte! — Les menues plumes du revêtement, et le duvet, plus aisés pourtant à faire, attendirent. Mais il fallait la penne,

tout de suite (rémiges, rectrices) : afin qu'on volât, ne grimpant plus... Car, à défaut de plumes d'emblée fonctionnelles, le fils du Dinosaurien n'est qu'un monstre : il disparaît.

Conçoit-on des étapes, pour l'ensemble? Mais non! La plume eut un inventeur. Le trouble extrareptilien fut provoqué. Alors on fut Oiseau, du coup : pour vivre à neuf... Et qui ne sent que le tout est ici pour la plume, et la plume pour le reste?

Que la main d'oiseau, ensuite, lentement se concentre ; que la longue queue reptilienne se fasse moignon peu à peu, pour mettre les rectrices en éventail :.... si l'on trouve des intermédiaires, j'y consens. Donnons les siècles : Qu'importe? les choses du dehors n'y faisant rien : mais « le dessein », qui s'accomplit.

Or, il restait le bec à faire. [Comme ailleurs pour avoir une Tortue]... Le bec : ici même, où étaient les dents, et qui mordaient... Les dents à remplacer tout de go par le bec : sans s'y prendre à deux fois. Dans l'œuf, donc! Surprise de la mère qui avait des dents.

On a compris.

Allons ailleurs où ce soit net, aussi. — La Chenille est toujours là... Rappelez-vous : elle était, pour nous, ébauche vivante, miraculeuse, de papillon. Elle était donc Lépidoptère, déjà... Or, maintenant, nous la voulons fille d'un Insecte plus primitif : à bouche broyeuse comme elle ; mais à croissance directe. — Alors pourquoi et comment ce coude brusque de la route?

Il n'y a qu'à la voir, cette chenille! C'est mou. C'est gras. Un sac à réserves, pour autre chose... Une étape : ... mais de quoi? D'une bête toute autre que le parent mâle ou femelle. Etape du vivant neuf qui eut à réaliser en cours de carrière l'impossible passage au papillon : du premier coup. — Mais LE MILIEU, que l'on oublie?... Oh! il rougirait d'être évoqué en cette affaire : sinon pour jouer les ambiances indispensables, pour fournir les « conditions ».

On remonterait aussi bien, ou aussi mal, au père du premier Insecte : à cet Annelé *qui se fixa trois régions, ne varie-*

tur: tête, thorax, abdomen; qui mit, au thorax, les trois *fixes* paires de pattes. Qui eut, bientôt, des ailes! Avec leur façon de battre, qui est « trouvée » ; avec le raffinement ultérieur du couteau qui se ferme; avec l'élytre à venir, qui n'est plus aile, mais couvercle...

Des collatéraux de l'Insecte: vilaines bêtes.

Le Scorpion. L'aïeul était-il Crustacé à long abdomen, ayant des pinces à la tête-thorax : genre Gigantostracé ?... Peut-être. Mais l'araignée, la cousine, que fit-elle donc de la longue queue? — Un abdomen de Crustacé qui nage finit en palette énergique: le Scorpion, terrestre, a perdu cela. Mais pourquoi et comment vint-il, en la place, le dard mortel ? Bien construit: creux, avec la poche à venin que presse un muscle propre. Courbure fine: pour frapper là, de face, queue par-dessus tête... Or le Crustacé ancestral ployait sa queue sous le ventre: telle l'écrevisse! La cause, alors, de ce changement? et le procédé? — Enfin, le moyen terme entre ce dard-là, et pas de dard, est-il probable ? Pourquoi flâner quand on invente activement quelque chose de si utile?

L'Araignée. Abdomen court, gonflé de soie. — Voit-on que les grosses pinces en crabe du Scorpion n'y sont plus? Ni certaines menues pinces de l'avant: les chélicères... Au lieu des chélicères, deux coins aigus, venimeux, qui frappent parallèles, de haut en bas: ni pinces, ni mandibules; mais griffes inédites jamais revues plus tard. — Deux cousins bien hétéroclites, n'est-ce pas, cette araignée et ce scorpion? Et agencés ainsi *par pure spontanéité protoplasmique ?* [Car on n'aura rien fait, dans le matérialisme, en imaginant telle filiation, si on ne lui a pas découvert une cause naturelle, purement physique.]

C'est le Mollusque, qui serait curieux à fabriquer, avec un Ver: et très simple, pour que rien ne fût à sacrifier, du déjà fait...

Ambitieux, nous allons droit au roi-mollusque, au fier Céphalopode: venu pourtant des Vers, comme les autres Mollusques, puisqu'il n'est pas fils de ces autres. — Partons du

bec de perroquet: redoutable. L'aïeul avait la bouche inerme: puisque c'est le cas encore des cousins Acéphales, de nos huitres. Le bec n'est d'ailleurs que pour la pieuvre et ses collègues Céphalopodes: l'escargot n'ayant qu'une plaque dure au palais, contre quoi faire râper sa langue à crochets, sa « radula ». — Je me dis: on a ce bec ou on ne l'a pas. Si on veut l'avoir, on le fait par coup de génie. Qu'est-ce qu'une famille de bêtes où le bec traînerait à l'atelier depuis des siècles? — Or la Tortue, l'Oiseau, auront mis du moins la corne du bec sur des os qui étaient là. Mais le Céphalopode fit tout à neuf: bulbe puissant; matrice infléchie de cellules sécrétantes; chitine à durcir, à épaissir en forme; engrenage inexorable des mandibules.

Et le bec, à soi seul, ce n'est rien! Il faut les bras, autour. Huit chez la pieuvre. S'il vient, en plus, deux longs tentacules pour pêcher et ramer (seiche, calmar), ils n'ont pas dû pousser tout seuls... Or, ces bras, c'est inouï: le pied rampant de la limace qui aurait monté là de droite et de gauche, en huit lanières! Et pas simples: armées de ventouses cornées, à fort piston de muscles. Alors le bras s'applique, sans rémission, sur la pantelante proie qu'on porte au bec. — Ne pas oublier les yeux, féroces; et le cerveau de surmollusque, dans son crâne.

On rampe, avec ces bras; ou bien l'on nage... On nage à reculons, pour ne pas les rebrousser: et ils font la queue, en faisceau souple; viscères devant, dans leur sac. C'est tout mou, chez la pieuvre. Mais le bon nageur soutient cela par l'os de seiche, par la plume du calmar, et finit la chose en pointe ferme: le corps glissant sur ailettes latérales.

La force de propulsion? — Il fallait la trouver! Le manteau, sac des branchies, pousse violemment l'eau respirée dans le rétréci d'un entonnoir, venu sous le cou exprès: fait avec des lobes, encore, de ce qui, ailleurs, n'est que pied de reptation... Et des boutons fixent, au manteau, le pavillon de l'entonnoir.

Or, la bête ne s'avise-t-elle pas de s'octroyer une glande du noir? afin que tel chasseur vorace ferme sa gueule sur un vain nuage d'encre de Chine!

On trouve ailleurs, isolé, le Brachiopode: pas du tout un Mollusque Lamellibranche, quoique aussi à deux valves. — On va, du mieux possible, au Tunicier; lequel est loin encore de l'Amphioxus: prévertébré...

Mais je veux tailler de la besogne au lecteur, et je lui cède l'Echinoderme. — Le père, *dans une nature sans guide*, du Crinoïde ou du Cystide, s'il vous plaît? Et puis comment tirer, en plate Mécanique, l'Etoile de mer ou l'Ophiure, l'Oursin, l'Holothurie, du Crinoïde ? — Quand vous aurez débrouillé tout ce que le groupe a d'imprévu pour nous autres Vertébrés; quand vous aurez saisi les homologies qui, du pôle apical, par les zones ambulacraires et interambulacraires, descendent sur l'organisme; quand vous aurez assimilé le globuleux Oursin à l'Etoile à cinq branches, vous serez bien avancé!... Expliquez donc seulement les voyages de la bouche et de l'anus, chez l'Oursin! — Rien de plus amusant, par le dehors, qu'un oursin: avec ses grands piquants-échasses; avec ses petits piquants devenus « pédicellaires », à pinces nettoyeuses, ou policières et alors envenimées; avec ses ambulacres-ventouses pour se haler dessus ou pour chasser, parfois; ... avec enfin le savant mécanisme des cinq mâchoires à une dent: appareil qu'on nomme « lanterne d'Aristote » pour faire, je crois, entendre que le schéma cartésien d'un monde géométriquement mort ne projette ici nulle lumière!

Simples jalons, tout cela, pour amorcer cet examen de conscience que le transformisme devrait faire. — Et nous courons à l'Homme: qui donne la clé des autres.

On le tiendra, bien entendu, pour Mammifère, d'abord: histoire de noter que cette Classe (qui a l'honneur d'inclure un Règne, le Règne humain) sort des mêmes Reptiles qui auront fourni l'Oiseau, ailleurs... Or on va voir que cela sert encore peu, philosophiquement parlant, de tenir telle dérivation pour sûre, en science. — Hardiesse folle ici, en effet, de l'ovule! Las de manger, paresseux, le jaune de l'œuf, il se greffe, pauvre et nu, dans une matrice: qui apparaît nourricière.

par grand'chance. — Providence inédite de cette mère qui, pour l'enfant, né si faible, porte la glande sébacée au rang soudain d'organe à lait... Soudain: car on tette, ou l'on ne tette pas. [De même qu'ici l'on est ou n'est pas Marsupial, avec la poche de tablier d'une Sarigue]...

Mais enfin, voici l'Homme. Ayant tété, raisonnable à sept ans ou après, il peut « juger ». Que dit-il? Que c'est par l'esprit qu'il est Homme, plus malin que le Singe même. Que, si l'Evolution pousse à l'esprit, il fallait l'esprit pour la porter, dès l'Amibe, vers la Pieuvre, etc...

L'Esprit! qui n'aura cessé de prêter de l'idée à la cellule: l'Idée du germe... *Afin que* la larve d'Oursin, par exemple, le « Pluteus », fasse un adulte tellement autre, méconnaissable. *Afin que* le jeune des Mammifères désire, boive d'instinct l'émulsion paradoxale... *Pour que* l'écolier travaille en classe, et que tel homme à diplômes écrive, avec esprit, des livres antispiritualistes, à la plus grande gloire des forces brutes!

Mais nous dirons, nous autres: *Qui fit l'Homme spirituel fit spirituellement bêtes et plantes. C'est la Force donc de* L'ESPRIT *qui, voulant l'évolution géologique des types, lança la Gerbe.*

PARMI LES BRANCHEMENTS SECONDAIRES, ÇA ET LA

Nous tenons l'essentiel du problème pour résolu: *l'Impulsion créatrice agit partout dans le détail, dès qu'elle installe les grands groupes.* — Voyez le shrapnell éclaté: c'est la force, encore, de l'obus qui pousse les balles jusqu'au bout...

Comprenons ceci. L'aiguillage capital ne mène pas à quelque vain schéma d'enseignement; mais à des individus: concrets et terrestres déjà, comme ceux qui les suivent et qui sont, philosophiquement, leurs homologues.

Pas de divisions ultérieures, parfois. On est alors au détail et au gros, du même coup. Ainsi, chez les Mollusques, le Dentale de Lacaze-Duthiers vaut tous les Acéphales, tous les Gastéropodes, Ptéropodes, Céphalopodes: lesquels seront donc

« voulus », genre après genre, comme le genre Dentale l'est à soi seul.

Installons-nous dans quelque groupe bien choisi : les Gastéropodes Opisthobranches... Nul doute que la physionomie si typique des Doris, Pleurobranche, Philine, Téthys, Æolis, etc... parle à l'imagination plus que le commun caractère d'avoir la branchie derrière le cœur. — Et les plantes? N'allons-nous pas tout droit, par instinct, au Polygala, au Cyclamen, à la Parnassie, à toutes les autres?... Devinerions-nous l'originale Tigridie, parce que nous aurions défini Monocotylédones et Iridées?... Il n'y a pas, en fait, « les Iridées » : il y a *tous les individus spécifiques* auxquels on met cette étiquette.

Enfin l'Homme fait branchement de tout premier ordre, n'est-ce pas? puisqu'il se dresse en face de tous : et pourtant c'est une « espèce » des Mammifères d'en haut... En queue de liste : en tête de liste... Achevant tout, il dépasse tout. L'Esprit *aura donc poussé la Gerbe jusqu'au but; il aura dit tout ce qu'il y avait à dire; il aura touché le terme, sans s'essouffler!*

Aussi n'y a-t-il qu'à noter ce qu'on voit de plus aisément interprétable, en route : non sans se dire qu'il ne faut dédaigner personne et que le grillon vaut la mante, en bonne justice. — Je me promène donc, au hasard.

A mes pieds, des champignons. C'est modeste. — Mais comment Bolets, Agarics, prennent-ils sur eux de faire tisser, par leurs files de cellules, les chapeaux reproducteurs? Ne suffisait-il pas d'une surface sporifère, unie chez la Pézize, accrue de maints plissements chez la Morille?... Ou bien l'on pouvait mettre ses spores en sac clos, comme le Lycoperdon. Alors si l'on aimait la fantaisie on fendait sa première enveloppe en une étoile aux branches reployées par-dessous : « afin » d'isoler le fin sporange du sol humide. Ainsi fait le *Geaster*... Mais non : c'est un chapeau qu'on veut : et le vouloir est si formel qu'on prend la peine, tantôt de plisser des cloisons radiaires autour du pied, chez l'Agaric, tantôt, chez le Bolet, de serrer en tuyaux d'orgue de fins canaux ouverts

dessous. La chose faite, ce sont « tous les Agarics »: vraie carte d'échantillons, *prouvant que chaque sol nourrit des types en abondance* [ce que nous aurons besoin de bien voir];... et ce sont les Bolets, moins divers. — Nous cueillons le Bolet comestible: mais, soudain, l'affreux Bolet Satan. Qui l'invita?

Je suis prosaïquement au potager. Des artichauts, des cardons. La feuille est ciselée et reciselée avec une patience d'ornemaniste: l'idée se bifurquant de lobe en lobe... Inutile d'aller chercher la feuille d'acanthe!

Au musée. On dépasse, distrait, les papillons: ils sont trop. Mais, soudain, le *Kallima*, le *Caligo*. Chez le premier, les ailes du même côté s'employant de concert à parachever une feuille, avec toutes ses nervures et son pétiole. Le second, dessinant, peignant sur soi-même la tête d'une chouette, pour nous faire peur... Car nulle bestiole n'échappe à Qui jeta, dans l'infini de l'ambiance sans structure, les soleils par nébuleuses! — Non loin de là, chez les Coléoptères, la femelle du Ver luisant allume l'humble signal de sa chandelle. Sur sa croupe: on fait ce qu'on peut.

Les Crustacés. — Aussitôt, la Sacculine ouvre un chapitre: tirée ces jours-ci de la poussière savante des bibliothèques par la mort prématurée d'Yves Delage... Mais, demain comme hier, la décisive leçon qu'elle donne sera vaine.

Les Céphalopodes étaient en masse, tout à l'heure... Or, voici que, seul de tous, l'Argonaute femelle navigue sur l'esquif d'une coquille extérieure: les deux bras dorsaux tendant une membrane natatoire, dans leur arc. — Le « dessein » est-il niable? et l'envie d'étonner camarades Céphalopodes, y compris son mâle, et philosophes à deux pieds?

Les Poissons. Je ne sais pourquoi: ils m'ennuient. Mais, parmi les raies: la Torpille. Chez les anguilles: le Gymnote... Pourquoi font-ils batterie électrique, eux, et pas les autres? — Et la pile servait-elle, inachevée?

Une Baudroie: le premier tentacule nasal est appât vivant, avec sa flamme contractile. Et l'affreuse bête reste là, dans sa vase, la gueule prête.

Chez les Oiseaux... L'Oiseau de paradis, et tant d'autres,

maîtres-artistes. — Mais je note la Pie, si reconnaissable de tournure quand elle vole: bien tachée. Et je songe combien il est complexe et facile à la fois, pour une pauvre papille génératrice de plume, de mourir, cellule après cellule, en couleurs héréditaires, par zones précises!

Mais c'est assez énumérer: que chacun cherche sa pâture. — Finissons, nous, par cette Couleuvre. Oh! pas ordinaire: *Rachiodon rude,* de Lacépède. — En 1834, Jourdan vit que les vertèbres du cou, de la 24e à la 30e, poussaient en saillie dans l'œsophage des apophyses osseuses, coniques, un peu comprimées sur le côté, longues de 2 à 3 mm., faisant bec en avant: *revêtues d'un émail tout pareil à celui de la dent des reptiles...* En effet! ce sont des dents. Les dents d'une scie! C'est qu'il faut entamer au passage la coque d'un gros œuf qu'on gobe entier, ayant la bouche très dilatable. On n'a qu'un centimètre d'épaisseur, et l'on s'attaque à des œufs de cane de quatre centimètres et plus au petit diamètre. Heureusement les dents brisent la coquille (qu'on recrache)! — ADAPTATION remarquable, s'écriait M. Vaillant (1). — Je le crois! Mais dans quel sens?... Ces dents hors-mâchoire sont étonnamment appropriées, c'est sûr, à leur emploi. Mais elles ne sont pas ici *en réponse* à l'irritation de l'œuf qui passe: qui, sans les dents, ne passerait pas. Sachons voir *l'Initiative primaire, l'effet direct de création.* — La bête goba l'œuf: parce qu'elle eut, de naissance, la scie voulue. Elle eut la scie: pour manger l'œuf.

Mais, ailleurs, telle adaptation interviendra réellement comme une RÉPONSE: et cela risquera fort de mettre la confusion dans nos esprits! On tâchera qu'il n'en soit rien. — Demandons toujours de quoi il s'agit aux hommes de science.

EN REGARDANT PAR L'AUTRE BOUT DE LA LORGNETTE, AVEC LA SCIENCE

Pour nous, désormais, une certitude: *qu'il a plu sur terre toute une Gerbe d'Idées vives, y prenant corps...* Mais c'est que

(1) *La couleuvre rude, serpent mangeur d'œufs de l'Afrique centrale.* « La Nature », 1899, p. 97.

nous usions, nous, de la lorgnette humaine de telle façon qu'elle fût immédiatement au point sur la « raison suffisante » qu'il faut aux choses: et nous discernions d'emblée la plus haute, seule suffisante. — Or le savant est mal à l'aise. « Vous nous bloquez! s'écrie-t-il. Passez-moi l'instrument, que je regarde comme je sais faire. » Et il prend la lorgnette par l'autre bout... Du coup, la Cause suprême recule dans le brouillard [avec les êtres voulus qu'elle engendre] et il surgit, en place, toute une armée de menus faits: les faits étant toujours menus, à l'analyse... Or, ces faits sont des variations « secondaires »: des « adaptations », au sens terrestre. Et ils ont leur cause *sur terre*. Si bien que le savant tient nos conclusions métaphysiques pour infirmées! — *Est-il logique? Point: si Gerbe créatrice et variation secondaire coexistent: les faits d'adaptation terrestre, et le repeuplement par en haut, n'étant pas* SUR LE MÊME PLAN.

Allons aux faits.

M. Gaston Bonnier, homme positif et sagace, donnait à l'Académie des Sciences, le 7 juin, l'actuel résultat des transplantations de végétaux de plaine en haute montagne, qu'il opère depuis 30 et 35 ans. — Résultats considérables.

Non seulement les plantes dépaysées ont pris facies alpin (tige courte, feuille velue, tissu en haute palissade pour garder l'eau, réserves dans des rhizomes), mais elles sont devenues identiques à telles formes montagnardes décrites jusqu'ici comme bonnes espèces. Non seulement ce qui était physiologiquement utile a été obtenu, mais il vint des changements purement morphologiques, altérant donc, un peu, le type usuel. [Très peu] (1).

(1) C. R. Acad. Sci., juin 1920, p. 1356. — Quelques exemples, parmi pas mal d'autres.

Helianthemum vulgare Gærtn. est devenu *H. grandiflorum* DC : *Polygala vulgaris* L., *P. alpestris* Rchb.; *Silene nutans* L., *S. spathulæfolia* Jord.; *Silene inflata* Sm., *S. alpina* Thomas; *Lotus corniculatus* L., *L. alpinus* Schleich. : *Trifolium pratense* L., *T. nivale* Sieb.; etc...

Lire sur la question, un article de M. Léon Bertin, dans « La Nature » du 4 décembre.

Ferai-je des hypothèses? se demande M. Bonnier. — Passage effectif d'une espèce à une autre, ... ou « fluctuations » insignifiantes, au sein de l'espèce?... S'agit-il seulement de races mouvantes? il n'en reste pas moins que le nombre des vraies espèces va diminuer d'autant: et continuer de décroître à mesure qu'on multipliera les expériences [bornées jusqu'ici au littoral méditerranéen et aux Alpes]. — Mais pas de vaines conjectures! Qu'est-ce au fond que l'espèce, la variété, la fluctuation? On en parle par hypothèse! Ce qui importe, c'est la variation effective : or, elle est expliquée par la théorie lamarckienne, *attribuant au changement du milieu l'une des causes principales de la transformation des organismes...* On en est là, scientifiquement parlant.

Mais LA CRÉATION *persiste, à côté des variations que, sur terre, on observe, on provoque...*

C'est si simple! Montez à 3.000 mètres et plus dans les Alpes. Vous trouvez les exquis tapis ras: tout mélangés *Gentiana bavarica* L. cobalt foncé, *Silene acaulis* L. rose vif, *Eritrichyum nanum* Schrad., le myosotis bleu intense des sommets... Alors, si « le milieu » détermine la façon qu'on a, ici, d'être myosotis, silène, et telle gentiane, ce n'est pas lui qui a produit le silène, le myosotis, la gentiane de tel type: puisque ces plantes vivent là, mêlées, distinctes! — Cette mer n'aura pas non plus inventé, spécifié, tous les mollusques, poissons, échinodermes qui s'y coudoient, originaux!

Or la confusion commence ici: Devant tel vivant donné, nous ignorerons toujours dans quelle mesure le milieu aura altéré ce que nous appelons son « type ». Voilà!

Mais qu'il y ait *des types,* nul doute. Ainsi, à tout le moins, le cèdre, le mélèze, le sapin, le pin: et je ne nie point les subdivisions typiques...

Deux types: ... en Haute-Engadine ou ailleurs, voici, pêle-mêle, mélèze, et pin cembro. Le milieu commun, qui ne les créa point, ne parvient pas à les confondre.

Autre chose. *Pinus strobus* L., le pin du Lord, et *P. excelsa* Wallich, se ressemblent de fort près (distincts par la longueur des si fines aiguilles et les dimensions du cône). Or, si le premier est des régions basses et humides de l'Amérique du Nord

à l'est du Mississipi, le second habite l'Himalaya et le Nepaul, jusqu'à 3.500 mètres d'altitude... Qu'ont fait, à cette proche ressemblance, les milieux, quasi-contraires? (1).

Bref, que disent les faits? *Que les influences de milieu modifient le vivant qui est là; mais qu'il aura fallu tout autre chose* POUR L'Y METTRE...

(1) Ces arbres ont-ils eu jadis une patrie commune, entre l'Amérique et les Indes? Mais alors pourquoi s'y seront-ils distingués des pins ancestraux qui étaient là?... Si sensibles, alors, à je ne sais quel changement d'ambiance? si indifférents aujourd'hui à tout ce qui sépare, du Mississipi, l'Himalaya?

Sur un sec coteau calcaire dominant la vallée de l'Ouche, en Bourgogne, mon grand-père a contraint les Conifères que nous nommons, et tant d'autres, à voisiner, depuis plus de 50 ans. Ils ont conservé leurs formes classiques, ou bien sont morts. L'expérience continue.

Des énigmes, du fait des troublantes coexistences de forces: — *Pinus bungeana* Zuccarini, des plaines de la Chine du Nord, ne fait plus que buissonner, chez nous; mais il garde son exceptionnelle écorce genre platane, qui est si peu de Conifère. A quoi attribuer cette écorce? A une « idée » dont l'intérêt n'apparaît pas? Au terroir chinois, dont on ne voit pas comment, seul des terroirs, il aurait donné cette écorce à un pin? — *Abies bracteata* Nutt, des montagnes de Sainte-Lucie dans la Californie du Sud, s'avise de hérisser son cône de très longues bractées, inutiles, exceptionnelles. Est-ce la faute au climat de ces montagnes? Y a-t-il là quelque apparent caprice de la Gerbe?... Nous resterions souvent ainsi le pied en l'air.

Ce qu'il faut au philosophe, à qui les arcanes de la classification donnent la migraine, c'est un bon organe aisément déchiffrable, où le finalisme soit évident. Ainsi, le fruit des Conifères... Voyez ces puissantes écailles, boucliers des graines jumelles: l'écaille a poussé, tout exprès, sur le dos du couple d'ovules, que la faible bractée suffisait d'abord à couvrir... En même temps, de la face ventrale de ladite écaille, se décolle, bien en forme, l'aile membraneuse, pour la graine. Et, comme il y a là deux graines sœurs, qui veulent avoir chacune leur aile, la ligne médiane a soin de ne point participer au décollement alaire, sur l'écaille...

Et c'est partout comme ça (plus ou moins facile à voir, à dire) dans la nature. — Mais la troublante adaptation secondaire, *qu'il va nous falloir interpréter*, retouche le type: dans quelle mesure?

Avant de tâcher de comprendre, résumons un certain nombre de faits d'adaptation secondaire, expérimentaux ou spontanés, d'après l'ouvrage de M. ETIENNE RABAUD: *Le Transformisme et l'Expérience.*

UN PEU DE SYNTHÈSE

Vouloir créateur, facteurs d'adaptation, n'agissent pas sur le même plan: c'est entendu. Mais comme ils pétrissent une

(Paris, Alcan. Coll. Em. Borel. Nous avons sous les yeux l'édition de 1908.) — Nous répondrons, au passage, à certaines allégations mécanicistes de l'auteur.

Un Infusoire d'eau douce, *Frontania leucas* (p. 96), fut mis par Florentin, en 1899, dans l'eau de plus en plus salée. La taille diminua. La chlorophylle disparut. L'organisme s'était mué dans la forme *F. marina*... Variation dans le sein d'une espèce, ou passage d'une espèce à telle autre?... Question mal posée, pour qui se soucie peu de l'espèce et qui enregistre froidement *la variation*. — Mais nous, nous disons: expliquez-vous ainsi le type *Frontania*, les Infusoires, les Protistes? Non, n'est-ce pas?

Le petit Crustacé Copépode *Cyclops bicuspidatus* (p. 99) a 17 articles à l'antenne antérieure, dans l'eau douce. Egalement dans des mares salées de Lorraine. Mais, dans les marais salants du Croisic, il a seulement 14 articles... Et Schmankewitsch a provoqué le changement. — Allons, tant mieux! C'est noté. Mais cela ne m'explique pas le Copépode.

Pages 100-102, discussion des expériences classiques du même Schmankewitsch, transformant à son gré le bout de la queue du crustacé Phyllopode *Artemia salina*, dans un certain sens ou dans un autre, suivant que la salure augmente encore ou diminue... Pour un peu, la bête se mue en un Branchippe. — Mêmes remarques.

Page 103, l'Epinoche d'eau douce singe sa forte cousine ou sœur de l'Océan, quand on la met dans l'eau salée. Le corps s'allonge, et aussi trois épines, sur le dos. Une certaine cuirasse latérale, à cinq plaques, en prend plus... L'Epinoche marine est plus longue encore, plus cuirassée : mais on est sur la bonne voie. — Pas pour engendrer l'Epinoche et les poissons.

Du point de vue du Transformisme radical, il y aurait plus important encore que de provoquer des variations de forme... Si l'on pouvait biffer ces instincts trop prophétiques, en qui le finalisme se complaît? — Attaquons-nous à cette soi-disant science innée que manifesteraient certaines chenilles, lesquelles filent un cocon protecteur « en vue », croit-on, du dramatique passage au papillon (p. 155)... Justement, Bataillon, avec *Bombyx mori*, F. Picard, avec *Ocneria dispar*, « prouvent » que le soi-disant instinct se réduit à une question d'air sec ou humide! Voilà: dans l'air trop humide, la chenille ne file pas. Pourquoi? Parce que l'excès d'eau, modifiant les tissus, supprime la sécrétion. Et cela montre *pourquoi*, normalement, la chenille filait la soie! — Mais, disions-nous à notre tour,

même matière vivante, il faudra cependant qu'ils s'accordent... Entre eux, il ne saurait être question que d'un concert, non d'un conflit: de causes cosmiques à cause première, c'est l'obéissance, c'est l'harmonie, non le désordre.

comment alors la pauvre bête filerait-elle, quelque désir instinctif qu'elle en eût? Et croit-on vraiment avoir prouvé ainsi que les glandes, la soie, l'art de s'en servir, soient les produits du seul air sec?... Non: quand on regarde par le bout rationnel de la lorgnette, cette facile logique n'a pas cours!

Aussi n'en est-il que plus curieux de voir M. Rabaud devenir soudain très exigeant en fait d'explications. Voici le cas (pp. 133-137). Des mollusques Gastéropodes, les Littorines, sont tantôt dans l'eau, tantôt à sec, et parfois à sec pour quinze jours, suivant que la marée monte ou baisse. Or Pelseneer, en 1896, admet que l'air, faisant irruption dans le sac de la branchie, rabat les feuillets les uns sur les autres, y arrêtant le cours du sang. Le liquide sanguin, contraint d'aller ailleurs, vient alors gonfler certain tissu lacuneux, sous la surface du manteau, y provoquant des flaques à portée de l'air qui, de la sorte, est respiré. Alors, « chez un autre mollusque, devenu presque complètement terrestre, *Cerithidea obtusa*, le réseau vasculaire atteint un grand développement, tandis que les branchies se réduisent à des rudiments » (p. 134). — Ainsi nous assistons à la confection, par étapes, du poumon de l'escargot. — Mais, selon M. Rabaud, l'explication de Pelseneer est simpliste. Impossible d'admettre l'effet direct. L'air modifierait plutôt tout l'ensemble protoplasmique: lequel ensemble, mécaniquement et sans dessein toujours, ordonnerait un poumon... *Attention! en évoquant la coordination vitale, vous réveillez le finalisme.* Pourquoi la modification d'ensemble organise-t-elle, ici même où c'est utile, et immédiatement comme c'est indispensable, le poumon constaté? Bien avant d'avoir tiré l'organe nécessaire à la loterie du physico-chimisme aveugle, la bête serait morte d'asphyxie!

Au surplus, dans ses conclusions, M. Rabaud avoue de bonne grâce que le Transformisme ne fait pas figure encore de théorie générale, les changements essentiels restant inexpliqués...

Le têtu Mystère provient, répétons-le, de ce que la variation d'en bas ne nous dispense nullement d'avoir à donner une autre cause, et d'un ordre supérieur, au peuplement.

Alors, pourquoi nier la Création? (Création avec ou sans descendance, peu importe). La raison donnée est singulière (p. 310). Création signifierait, paraît-il, emboîtement des germes; particules matériellement représentatives des caractères futurs: et cela est, à bon droit, jugé inadmissible... Mais, ce qui nous surprend, nous, c'est qu'on entreprenne de matérialiser ainsi jusqu'au théisme. — Com-

Eh! bien, en doctrine, la synthèse est très simple. L'organisme qui s'adapte emploie les dons qu'il a reçus à « répondre » : ces dons qu'il tient de la Force créatrice... *L'adaptation est donc un effet, encore, de l'Impulsion première :* MAIS INDIRECT.

Il y a, croyons-nous, des adaptations de trois degrés, voire de quatre; et, plus on monte, plus les liens se resserrent, entre adaptation et Création: l'initiative grandissant, chez celui qui d'abord se pliait seulement aux circonstances et qui tout à l'heure ira de l'avant...

I. — Dans l'ordre des qualités actives, nous sommes ici très bas encore. *De l'automatisme. Nul « dessein ».* — Un bon exemple... En tête de l'*Année biologique* pour 1897, Yves Delage notait, dans sa Revue des faits marquants, le cas de l'algue d'eau douce *Spirogyra:* normalement la tige est simple; ajoutez 4 p. 100 de magnésie, l'algue devient rameuse; avec un peu de phosphate de calcium, elle tombe en cellulees libres. [Polymorphisme œcologique, que règle l'habitat.] Sont de cet ordre la plupart des faits de variation que M. Rabaud rapportait tout à l'heure: changements subis par l'Infusoire *Frontania,* par les Crustacés *Cyclops bicuspidatus, Artemia salina,* par l'Epinoche... Pensons aussi au polymorphisme classique des microbes, que la fonction spécifie, non la forme extérieure: et profitons-en pour ne pas trop mettre « le type » dans ce qui se voit (1). — Malgré son caractère de passivité, l'adaptation est vitale, dès ce premier degré tout infé-

ment! quand la pensée humaine est riche en œuvres de volonté, la Pensée d'en haut ne pourrait pas créer des êtres, par son seul vouloir, sans mosaïque de particules? — Mais laissons cela. L'essentiel, ici, c'est l'impuissance, avouée, du transformisme radical.

(1) Somme toute, le type (puisqu'il existe nécessairement), ne saurait régir l'être dans l'abstrait, pour n'importe quelles conditions de vie. Il ne peut qu'ordonner ce qui se passera dans telles circonstances précises. Un organisme ne change donc pas de loi intime, pour se transformer quand le milieu change. Mettons *Spirogyra:* c'est son statut même qui l'oblige à faire ce que nous lui voyons faire, ici ou là.

Alors, on n'a jamais sous les yeux « le type »; mais un effet : une résultante, plus ou moins instable, suivant les êtres. — Ainsi, nous

rieur: tenant déjà à la nature propre du vivant qui « répond ».

II. — *Le « dessein » apparaît.* L'organisme fait effort, dans l'inconscient, pour trouver la réponse *par quoi il s'égalera aux circonstances...* Ainsi la bête des neiges s'arrange-t-elle avec son protoplasma pour être blanche. Ainsi la Littorine se procure-t-elle le poumon qu'il lui faut [si M. Rabaud a raison de nier l'effet mécaniquement immédiat de l'air introduit dans la poche du manteau]. C'est ainsi que les plantes de M. Bonnier prennent l'allure montagnarde: car ce n'est pas au hasard, ni sans que l'instinct végétatif soit éveillé, que les cellules installent ici le haut tissu lacuneux gonflé de suc, contre la dessication; qu'elles épaississent les cuticules, contre le froid; qu'elles enfoncent, mettent à l'abri, les stomates, ces actifs portiers pour l'air; qu'elles font tout ce feutrage de poils vivants; qu'elles raccourcissent leur taille autant que possible; qu'elles mettent les provisions en silo dans la tige souterraine. — Le tout d'ailleurs accompagné encore de certaines réactions automatiques: à en juger par les changements, de pure forme, que l'on note.

III. — *L'initiative monte d'un cran, très imprévue...* Il suffit que nos surchauffes humaines mettent le vivant dans un état d'abondance luxueuse, pour qu'il invente aussitôt race sur race. — Pour le croire, il faut le voir!

Tels nos chiens, pigeons, canards... A ce lévrier, à cet épagneul de haut lignage, à toutes ces formes neuves, spécialisées; qu'a-t-on fourni? L'occasion. Nous ne sommes, nous, que les parrains. — La sélection de l'éleveur vient après invention faite; comme c'est le cas aussi pour la sélection naturelle, ce facteur soi-disant évolutif du darwinisme: qui seulement enregistre, préserve ce qu'il était incapable de créer...

Telles encore ces plantes qu'ont embellies, croit-on, notre terreau, notre serre chaude... Mais non: tout le mérite est pour elles, que nous avons encouragées, seulement. — Nous vous présentions les lourds fuchsias à jupon riche, l'autre

ne connaissons point « l'idée active » confiée à « cette Tigridie » : nous connaissons « cette Tigridie », *telle qu'elle se réalise elle-même comme elle peut, au jour le jour.*

jour: or on parlerait aussi volontiers du bégonia, parant outre-espèce feuille ou fleur, à son choix... Ainsi, ces jours passés, avant que le gel eût enclos le végétal dans un informe bulbe noir, nous aimions la grâce longue de certaine variété de bégonia: *Verschaffeltii*, nous disait-on ; le caprice de *Cristata*, poussant d'épaisses frisures de complément sur ses pétales ou sépales; et les doubles superbes. — Mais on ne pourrait plus nommer personne, pas même l'œillet Malmaison, après la rose: sauf la tulipe, peut-être, à cause des intentions expresses de sa corolle, si dessinée...

Croit-on vraiment qu'il naisse, là, sous nos pas, de ces merveilles d'élégance, chez la plante, et de quasi-noblesse, de puissance dirigée, chez la bête, sans qu'il y soit dépensé quelque activité novatrice?... *Un génie d'adaptation, très proche, donc, de ce qu'est la Force de la Gerbe! — Mais, si la créature se met à collaborer de la sorte, c'est qu'elle y est, d'en haut, autorisée, poussée: voilà ce que dit notre synthèse.*

IV. — Le vivant ira-t-il plus haut encore? Lui-même, se munira-t-il de tels organes, qui lui manquent ?... Je l'ignore, bien entendu. Mais faisons une hypothèse. Ces bêtes d'abîme, qui pourvoient à leur éclairage individuel au fond des mers, n'auront-elles pas, peu à peu, gagné le gouffre? En ce cas, elles auraient allumé « secondairement » des lampes: pour parer à l'obscurité qui croissait... *Alors cette adaptation-là serait, franchement, création organique. — Permise, d'en haut, à l'être qu'on aurait nanti par miracle d'une telle initiative,... ou réalisée directement par la Force première: à votre choix; car c'est tout un.*

On le voit: la Science tiendra désormais pour « adaptation » ce qu'elle voudra (même l'organisation de la scie œsophagienne chez le serpent mangeur d'œufs), sans nous troubler... Cherchant la cause, nous saurons toujours découvrir L'ESPRIT à l'œuvre.

— Ne vaut-il pas mieux penser de la sorte, que faire naître jusqu'au penseur humain d'un brut colin-maillard de granules?

On opposera pourtant encore, à la Raison créatrice, maintes désharmonies, d'apparents contre-sens: ne serait-ce

que ces Reptiles de la fin du Secondaire, qui sentaient la décadence, dans le colossal de leur armure. — Mais nous répondrons toujours que le vrai neuf, qui surabonde, exige une Idée neuve: qu'il faudra donc toujours nous donner, au moins, UNE FORCE DE PEUPLEMENT QUI AIT LA SCIENCE !... Et puis, ne devrait-on pas connaître le fond des êtres, avoir fait le tour des causes, avant de prétendre juger ce par quoi nous avons, nous le jugement? (1).

PAUL VIGNON.

(*A suivre.*)

(1) A propos de *L'Origine des Mammifères*, un travail fort intéressant, par M. ACHILLE SALÉE, dans la « Revue des Questions scientifiques » du 20 juillet 1920. D'excellentes figures sont là pour prouver le squelette et les dents du Reptile passèrent par degrés insensibles au type Mammifère : ce qui, dit l'auteur, affirme la grandiose unité du plan divin. — D'accord : mais l'on n'est Mammifère qu'autant qu'on allaite ses petits : et voici qui prouva, brusquement, *le changement d'Idée du Créateur*. Sans oublier la mutation de l'alimentation vitelline de l'œuf à coque dans la nutrition de l'ovule nu par les parois d'un utérus, très différent d'une simple chambre incubatrice.

ÉTUDE CRITIQUE

UN NOUVEAU TRAITÉ DE LOGIQUE [1]

(SUITE)

III

LA DÉDUCTION

Aristote a écrit : « Nous acquérons une connaissance certaine des choses soit par le syllogisme, soit par l'induction (*Analyt. pr.* II, 23, 68 *b.*, 13). Le syllogisme part de l'universel, l'induction du particulier (*Analyt. post.*, I, 18, 81 *b.*, 1). A s'en tenir à l'autorité d'Aristote, le raisonnement comprend donc deux espèces : la déduction syllogistique et l'induction. Sur ce point, la tradition ne s'est pas détachée du Philosophe. Il est vrai que la démarche logique appelée aujourd'hui induction diffère sinon par la définition générale, au moins par le procédé, de l'induction décrite aux *Premiers Analytiques*. Mais l'on persiste à l'opposer au syllogisme déductif et pour la même raison : tandis que celui-ci descend du général au spécial, celle-là s'élève de l'individuel à l'universel. Ce sont deux mouvements inverses de la pensée.

La difficulté de cette doctrine ne se révèle tout à fait que lors-

(1) *Revue de Philosophie*, janvier-février, juillet-août 1920. — Quelques fautes se sont glissées dans le deuxième chapitre de cette étude (n° de juillet-août). On est prié de lire la onzième ligne de la page 391 de la façon suivante : « Ainsi, du jugement il est question... » — Page 398, deuxième ligne, au lieu de : « répond à l'essence de l'objet », lire : « répond à *l'en-soi* de l'objet. »

qu'on essaie de préciser la notion du raisonnement comme tel. Ou l'on use de formules vagues, dont le manque de netteté seul assure la généralité (1), ou l'on se borne à définir le raisonnement déductif, assez souvent même le syllogisme catégorique, en laissant dans une ombre discrète les formes *aberrantes*.

M. Goblot a bien vu le problème. Dans son *Vocabulaire philosophique*, il témoignait d'un certain embarras, sa conviction ne paraissait pas encore assise. On lit, en effet, au mot *Raisonnement :* « L'acte de l'esprit qui aperçoit une relation de principe à conséquence entre une proposition et une ou plusieurs autres, c'est-à-dire qui juge que cette proposition est nécessairement vraie si les autres le sont. » Que l'on se reporte au mot *Déduction*, on trouvera des expressions identiques : « Le raisonnement déductif consiste à juger qu'une certaine proposition, appelée *conséquence*, est nécessairement vraie si une ou plusieurs autres propositions, appelées *principes*, sont vraies. » Et un peu plus loin : « On oppose ordinairement à la déduction *l'induction*, dans laquelle la conséquence (loi générale) dépasse en extension les principes (faits observés). » C'est tout.

Le *Traité de logique* apporte une solution. D'abord, si l'induction ne se laisse pas ramener au syllogisme qui spécialise, elle ne s'oppose nullement à la déduction qui généralise, car l'induction, comme la déduction, consiste à tirer de jugements donnés des conséquences rationnellement valables. Seulement, dans la démonstration déductive, les conséquences sont nécessaires, en vertu des règles qui président à leur construction, et, dans la démonstration inductive, elles reçoivent de l'expérience le suffrage qui leur vaut l'assentiment. Il s'ensuit que le raisonnement est un, que la logique formelle n'est pas toute la logique, qu'elle n'en est même que le plus humble chapitre, et que prétendre faire la théorie de la déduction en faisant celle du syllogisme, c'est commettre une énorme *ignoratio elenchi*.

(1) Par exemple, la définition suivante, due à saint Augustin : *A certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio* (*De immorbilitate animae*, c. I., n. 1), qui se retrouve à peu près dans la formule courante : Raisonner, c'est passer du connu à l'inconnu. Qui ne voit que le *passage* en question s'opère entre des jugements, que le jugement auquel on aboutit dérive des jugements pris comme point de départ et que la conséquence obtenue a été réellement *déduite?*

« Raisonner, c'est prouver une chose par une autre. » (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, p. xiii.) La chose prouvée a son principe dans celle qui la prouve, elle s'en tire donc en quelque manière, ce qui revient à dire qu'elle s'en *déduit*.

La déduction, enseigne-t-on couramment, va du *général* au *particulier*. Détestable façon de parler : le *particulier* n'est pas du même ordre que le *général*. Sous le *général* se rangent le *spécial* et le *singulier*; sous *l'universel*, le *particulier*. *Général, spécial, singulier* se rapportent à la matière des jugements, *universel* et *particulier* sont des caractères formels de la proposition (1). Est-il du moins admissible que la déduction tire le particulier de l'universel ? ou le moins général du plus général ? Mais, d'une part, le passage de l'universel au particulier ne constitue pas une démonstration, et, d'autre part, dans les sciences mathématiques, assurément déductives, aucune démonstration n'a pour objet d'établir la proposition singulière ou spéciale contenue dans une plus générale. « Il serait même ridicule de l'entreprendre puisque cette proposition est déjà admise avec la proposition générale qui la contient et la dépasse » (p. 253). « Souvent, au contraire, faute de pouvoir arriver d'emblée à une conclusion générale, on démontre d'abord un *cas spécial privilégié* et on s'en sert ensuite pour démontrer la proposition générale (on s'appuie, par exemple, sur la propriété de la somme des angles du triangle pour établir celle de la

(1) Les exigences de M. Goblot sur cette question de terminologie nous semblent excessives. *Général, universel, particulier, singulier* se rapportent à l'extension des termes et à la quantité des propositions. L'on se demande à combien d'êtres s'étend une assertion. La réponse est fournie par l'examen du sujet. Si le sujet est unique, individuel, la proposition est *singulière:* Cet homme est âgé. Si le sujet est un genre ou une espèce, la proposition s'applique à toute l'extension du genre ou de l'espèce: elle est *universelle* ou *générale*. (L'expression de *proposition spéciale* pour: proposition dont le sujet est une espèce, ne fait pas partie du vocabulaire logique.) Exemples: L'animal est apte à sentir (proposition générale ou *universelle*. — L'homme est libre (proposition simplement universelle). Dans le cas d'un sujet indéterminé, tel que *quelque homme, quelque animal*, la proposition est dite *particulière*. A la considérer en elle-même et de par son génie propre, cette proposition regarde plus la nature de l'attribution que sa quantité. Elle s'oppose à la proposition universelle, éminemment assertive, et en atténue le caractère absolu. Affirmer : *quelque homme est savant*, c'est timidement associer la science à l'homme, du lien fragile de l'accident. L'attribut convient au sujet suivant des conditions variables qui interdisent une assertion universelle, illimitée. C'est, à la vérité, quelque et non pas tout, mais, par accident, cela pourrait être tout. L'intelligence humaine ne connaît pas toujours le nécessaire comme nécessaire; et, d'autre part, le contingent est parfois constant. Pour laisser à la proposition particulière sa valeur, il ne faut pas s'efforcer d'en corriger l'indétermination. Essayer de la préciser, c'est la pousser jusqu'à l'universelle, soit jusqu'à la singulière.

somme des angles du polygone plan de n côtés); et cette marche est si fréquente que, si l'on jette un regard d'ensemble sur l'ordre d'enchaînement des vérités mathématiques, on trouve que ces sciences sont très spéciales dans leurs parties élémentaires et de plus en plus générales dans leurs développements supérieurs » (p. 254).

La déduction va *souvent* du fait au fait, du singulier au singulier. Ainsi, dans l'instruction judiciaire, on prouve par des faits connus un fait qui n'a pas eu de témoins. La déduction va *toujours* de l'hétérogène à l'hétérogène, en ce sens que d'une propriété résulte une *autre* propriété; par exemple, dans le triangle isocèle, l'égalité des angles résulte de l'égalité des côtés. Elle va *fréquemment* du spécial au général. Elle ne va jamais du général au spécial.

La théorie du syllogisme n'est donc pas du tout la théorie du raisonnement déductif (p. 255). Déduire, défini à la manière d'Aristote, n'est possible que si le raisonnement se borne à dérouler le contenu de quelques principes. Or, voilà précisément ce qui ne s'entend point. Ou le raisonnement introduit des vérités nouvelles, et il est créateur; ou il retrouve, de façon explicite, dans la conclusion ce qu'il a posé dans les prémisses, et la science se réduit à une immense tautologie. Il faut choisir entre le piétinement stérile de l'analyse et les initiatives fécondes de la synthèse. La logique formelle n'a pas su distinguer le rapport de conséquence et le rapport d'implication. De là son insuffisance.

On dit : la syllogistique, comme théorie du raisonnement est *insuffisante*; on ne prétend pas qu'elle soit *erronée*. Le syllogisme joue un rôle dans la démonstration : il permet d'appliquer les règles générales à des cas singuliers. Quelle est donc l'essence de la déduction ? Un mot peut l'exprimer : déduire, c'est construire. Le raisonnement est essentiellement actif. Une pensée purement contemplative ne saurait découvrir dans son objet autre chose que cet objet même. Pour parvenir à un résultat *nouveau*, il est besoin d'une pensée agissante et opérante. La déduction est une *opération*, suivie d'une *constatation*. « Pour démontrer que, dans un triangle isocèle, les angles opposés aux côtés égaux sont égaux, on expolie, pour ainsi dire, le triangle, on le détache de lui-même, par la pensée, et on le réapplique, en le retournant, sur la trace qu'on le suppose avoir laissée sur

le tableau. On observe alors que l'angle compris entre les côtés égaux coïncide nécessairement avec sa propre trace, que chaque côté de cet angle coïncide avec la trace de l'autre côté qui lui est égal. La coïncidence du 3e côté résulte de ce principe que deux points ne peuvent être joints que par une seule ligne droite. On constate enfin que chacun des angles opposés aux côtés égaux coïncide avec la trace de l'autre. La démonstration a consisté, on le voit, en une *opération* et en la *constatation* du résultat obtenu.

« Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'une opération manuelle — du moins il n'est pas nécessaire qu'elle soit manuellement exécutée — mais d'une opération mentale, et qu'il ne s'agit pas d'une constatation *physique,* telle qu'on pourrait la faire avec des instruments de mesure, mais d'une constatation *logique.* Toutes les démonstrations géométriques (je ne parle, pour le moment, que de la géométrie intuitive), se font sur des exemples. C'est qu'on ne démontre qu'en opérant; or, une opération (construction, superposition, rotation, etc.) ne peut être exécutée, même mentalement, et le résultat d'une opération ne peut pareillement être constaté, que sur une figure singulière. » (Pp. 263, 264.)

Le raisonnement progresse en construisant. Mais il ne construit pas au hasard. Il s'assujettit à des règles. Sont règles les définitions générales et les hypothèses spéciales qui déterminent la question, et, de plus, chaque fois qu'il y a lieu d'y faire appel, les propositions antérieurement établies. Ces règles n'ont rien de commun avec les lois du syllogisme. Celles-ci ne sont que des garde-fous, celles-là sont des bases d'élan. Quand le syllogisme intervient, c'est pour restreindre un principe général, en faire, pour ainsi dire, la monnaie et n'en retenir qu'une partie, celle qui concerne l'objet dont on s'occupe. Chaque application d'une règle est donc un syllogisme. Mais le syllogisme n'engendre pas la conséquence, qui résulte de l'opération accomplie selon la règle.

Cette théorie fut d'abord présentée au public dans l'*Année psychologique* de 1908. On y lisait, à propos de la démonstration de l'égalité des angles opposés aux côtés égaux, dans un triangle isocèle, l'affirmation qui suit: « La coïncidence du 3e côté résulte de ce principe que deux points ne peuvent être joints que par une seule ligne droite: c'est le seul syllogisme que comporte la démonstration. » *Année psychologique* de 1908,

p. 270. Dans la préface du *Traité de Logique*, M. Goblot avoue qu'il y en a deux autres (p. XXI). Cette fois encore, a-t-il bien compté? Peut-être ne serait-il pas malaisé d'en relever davantage. Pourquoi l'auteur s'en étonnerait-il ? C'est un de ses élèves (1) qui se charge de le lui faire remarquer : puisqu'au syllogisme revient la fonction d'appliquer un principe ou une proposition antérieurement admise au cas actuellement considéré, puisque, d'un autre côté, un résultat devient nécessaire que dans la mesure où il est déterminé par l'application des règles, tout jugement qui formule un résultat nécessaire est la conclusion d'un syllogisme. « Il y aura autant de syllogismes que d'articulations successives dans le raisonnement (2). »

M. Goblot nous répondra sans doute que « si le raisonnement doit au syllogisme sa nécessité, (il doit) à la spontanéité créatrice de l'esprit sa fécondité. » (P. 276.) Et cette spontanéité créatrice se manifeste par la *construction*. « C'est... *l'art de diriger les syllogismes* qui est tout le raisonnement... Cet art est aussi libre que celui du peintre, du musicien, du poète, et il n'est pas moins créateur; c'est au sens littéral un *art poétique*, ποιητικὴ τέχνη... Les règles ne sont pas pour le raisonnement des entraves, mais des leviers. Chaque vérité construite est un instrument pour en construire d'autres; à mesure qu'il avance, l'esprit forge lui-même ses outils pour quelque nouvelle opération, outils d'autant meilleurs qu'ils ont plus de rigidité et de précision, qu'ils varient et fléchissent et s'émoussent moins entre les mains qui les manient. L'inflexibilité des règles assure la liberté de l'esprit qui raisonne, comme la dureté de l'acier celle de l'ouvrier. » (P. 276.)

Je ne puis me défendre d'admirer un si beau langage, mais le moindre grain de mil, je veux dire une théorie claire de la déduction, ferait mieux mon affaire. On affirme que le moment essentiel de la déduction, c'est l'*opération*, opération mentale, qui porte en géométrie sur une figure singulière, en physique sur des phénomènes comme le soulèvement d'une colonne de mercure par la pression d'un gaz, en psychologie sur des événements psychiques, comme il arrive lorsqu'un juge apprécie les mobiles d'un crime, etc. Toujours l'esprit manipule des

(1) « M. Rougier n'est pas seulement mon élève, il est, plus qu'il ne semble le croire, mon disciple. » (*Traité de Logique*, p. XXIII.)

(2) L. Rougier, « La démonstration géométrique et le raisonnement déductif », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1916, p. 812.

objets ou, plus exactement, des représentations d'actions objectives (p. 273) ; jamais il ne se limite à enchaîner des propositions purement formelles.

Nous convenons sans peine que le raisonnement *in concreto* ne s'exerce que sur des *objets* définis, pris « soit dans le monde réel, soit dans un monde abstraitement simplifié, ou même tout à fait fictif » (p. 274). Mais le moyen d'atteindre ces objets autrement qu'à travers des propositions ? Et si les propositions seules, et non les objets, tombent sous les prises de l'entendement, raisonner ne revient-il pas à combiner des assertions, à édifier des syllogismes ? « La somme des angles d'un triangle n'est pas un assemblage de syllogismes, mais un assemblage d'angles » (p. XXII). Eh ! qui en doute ? On voudrait simplement savoir si la démonstration relative à cette somme se compose ou non de propositions sur les angles. Il semble que, pour M. Goblot, ce soit tout un de *construire* la somme et d'en démontrer certaines propriétés. « Démontrer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, c'est construire avec trois angles égaux à ceux du triangle, une somme d'angles qu'on sait égale à deux angles droits » (p. 274).

Voilà ce qu'on ne saurait admettre que dans un sens très défini. La construction dont on nous parle ici ne se distingue pas du *discours* logique : car il ne s'agit évidemment pas de la construction *graphique*, il n'est question que de la construction *mentale*. Or, que l'on veuille bien suivre le raisonnement, on s'apercevra que les propositions s'enchaînent avec rigueur, sans que survienne à aucun moment quelque *opération* irréductible, rompant la trame ou comblant des lacunes. D'un bout à l'autre de la démonstration, tout se tient. Renouvier l'explique précisément sur cet exemple (1). Nous ne reproduirons pas son exposé, où il n'y a guère à reprendre. Il est d'ailleurs devenu classique.

Le vrai point du débat, c'est, comme nous le répète avec insistance M. Goblot, l'existence de la logique formelle. Existe-t-il des règles générales du raisonnement, indépendantes des objets sur lesquels on raisonne ? Si oui, sa théorie s'écroule, car elle se fonde tout entière sur l'absence, ou du moins l'insuffisance notoire, des règles purement logiques. Nous croyons, nous, que le raisonnement conclut par la seule puissance de la forme, en

(1) RENOUVIER, *Traité de Logique générale et de Logique formelle*, 3e partie, p. XXXIV, D.

d'autres termes, que, pour obtenir une conclusion *correcte,* il suffit d'observer les lois formelles du raisonnement. Seulement, qui dit correction logique, ne dit pas vérité. La conclusion, quoique régulière, peut être fausse. Elle ne sera vraie que si les prémisses, d'ailleurs convenablement disposées, le sont aussi. Les constructions et arrangements que M. Goblot veut insérer dans le tissu même de la déduction, ou, de fait, y pénètrent, mais transformés en assertions mentales, ou servent tout uniment de soutien imaginatif à la pensée discursive.

A l'opération succède la constatation, qui enregistre le résultat. Il peut paraître étrange qu'une constatation ait un caractère de nécessité. C'est fait pour surprendre, avoue M. Goblot. Mais n'oublions pas, continue l'auteur, que le géomètre opère selon des règles qu'il connaît puisqu'il les a choisies, et dont il sent constamment la contrainte. Lorsqu'il s'agit d'une constatation empirique, le physicien observe les manifestations de forces qu'il ignore. Il tâche à les découvrir. Le mathématicien se soumet à des lois définies et il n'a d'autre garantie de la nécessité des résultats auxquels il parvient que la conscience d'avoir observé les règles (p. 265). — Très bien, mais n'allons-nous pas revenir à l'ancienne théorie du raisonnement déductif ? Opérer selon des règles, n'est-ce pas tirer de certaines propositions déjà démontrées des conséquences relatives au théorème à établir ? Comment tirer ces conséquences, sinon par voie syllogistique ? Si la constatation logique ne se distingue pas, au fond, de la réflexion (p. XXI), si c'est la conscience que l'esprit, à chaque instant, prend de son propre travail, peut-on continuer d'y voir une pièce spéciale de la démonstration ? Ne se confond-elle pas plutôt avec la pensée en éveil, continuellement attentive à son objet et aux cheminements auxquels doit s'astreindre son effort ?

En réalité, M. Goblot n'aurait pas cherché dans la voie où nous le voyons s'épuiser sans toucher le but, s'il n'avait tenu pour irréfutable l'objection de Descartes contre le syllogisme. Par le raisonnement, nous apprenons des choses que nous ne savions pas; par le syllogisme, nous restons enfermés dans le savoir acquis. Le raisonnement est donc autre chose que le syllogisme. A définir cette autre chose, M. Goblot a consacré le morceau capital de sa *Logique.*

Ce qu'il faut avant tout tirer au clair, c'est la valeur de l'objection. Dans l'hypothèse, *a priori* nullement chimérique, où elle

manquerait de solidité, nous ferions l'économie d'un système et nous ne nous donnerions pas le ridicule, aux yeux du vulgaire, d'inventer au XXe siècle la théorie du raisonnement.

Posons aussi nettement que possible la difficulté. Si le syllogisme n'est pas une synthèse, il est une analyse : la conclusion développe les prémisses, elle en étale le contenu. Or, le contenant et le contenu sont ici des pensées. Si la conclusion est pensée dans les prémisses, elle y est évidemment contenue, mais c'en est fait du progrès de l'esprit et de la déduction. Si la conclusion n'est pas pensée dans les prémisses, comment s'y trouve-t-elle ? Dira-t-on que l'idée est une réalité objective dont nous prenons plus ou moins conscience ? Il faut alors réifier l'idée. Nous restaurons le platonisme. Quel philosophe voudrait aujourd'hui soutenir pareille doctrine ? Nous n'avons d'ailleurs l'intuition d'aucun intelligible subsistant; l'aurions-nous que nous sortirions de l'hypothèse : une succession de vues sur l'Etre n'est pas le mouvement logique de l'invention. La pensée contient-elle en puissance ce que la déduction en fera jaillir ? Que signifient ces mots : en puissance ? L'intelligible enveloppe-t-il des virtualités cachées ? Mais ces virtualités ne s'expliciteraient que sous l'effort de la pensée qui, ou bien les saisirait en elle-même, ou bien les apercevrait dans les Idées. Toujours le dilemme : stagnation parfaite ou vision des essences, syllogisme ou intuition.

Le problème consiste donc à savoir comment peut surgir un rapport nouveau entre des concepts par l'intermédiaire de rapports déjà connus. Les concepts que ce rapport nouveau réunit se sont affrontés auparavant dans l'esprit et rien n'est apparu. C'est, pensera-t-on, que le rapport n'était pas contenu dans ces concepts. On a raison : il n'y était pas contenu.

Un rapport n'est pas plus contenu dans des concepts qu'un fil de fer n'est contenu dans les poteaux qui le soutiennent à ses extrémités. Le rapport nouveau n'était pas contenu non plus dans le rapport qui constitue la majeure, pour cette raison évidente que les termes de la majeure et de la conclusion ne sont nullement identiques, exception faite toutefois pour le syllogisme catégorique de la première figure. Dans ce syllogisme, la majeure énonce que le genre possède une qualité donnée, la conclusion déclare que telle espèce, incluse dans le genre, possède cette même qualité. En tant que l'espèce peut être dite contenue dans le genre, et dans cette mesure seulement, la

conclusion est elle-même contenue dans la majeure (1). Nous croyons, au surplus, que bien des raisonnements sont légitimes, en dehors du syllogisme formé de propositions d'intérieure.

Le rapport nouveau n'était pas contenu davantage dans la mineure : la mineure ne se compose pas des mêmes termes que la conclusion (2).

Si le rapport déduit n'est pas contenu dans les prémisses, on peut affirmer qu'il y est impliqué, en ce sens qu'il *résulte* du rapprochement des deux rapports-prémisses. Et il résulte des rapports-prémisses parce qu'il ne s'établit entre les termes extrêmes que grâce aux rapports jetés au préalable entre ces extrêmes et le moyen terme. Si nous adoptons ici le langage de M. Goblot, nous sommes loin d'adhérer à son opinion. A ses yeux, la conclusion *résulte* parce qu'elle est *construite*; à notre avis, elle *résulte* parce qu'elle se dégage d'un germe. Expliquons-nous.

(1) Ecartons le soupçon de tautologie que suggère l'ordonnance du syllogisme de la première figure. On pourrait, en effet, nous opposer ceci: le concept du genre, par définition, suppose la connaissance des espèces puisqu'il exprime les caractères communs à ces espèces. Si la considération, ne serait-ce que d'une seule espèce, avait été omise, on n'aurait plus l'assurance de posséder la notion véritable du genre. Lors donc que dans la mineure on affirme que l'espèce S appartient à l'extension du genre M, et dans la conclusion que cette même espèce S est affectée du caractère P, on n'avance pas d'un iota. En posant dans la majeure que le genre M, est P, on savait déjà, on ne pouvait pas ne pas savoir que S, c'est-à-dire $(M+\delta)$, reçoit l'attribut P. La tautologie est donc réelle. — R. Le genre représente bien, par définition, les caractères communs des espèces. Mais il faut se garder de l'illusion qui nous porterait à confondre les concepts limités, les concepts achevés, les concepts de droit, avec nos concepts de fait, la plupart du temps provisoires, muables, évolutifs. Nous formons la notion d'un genre à l'aide d'une comparaison entre plusieurs espèces. Avons-nous épuisé les espèces réelles (je ne parle pas des espèces possibles)? Non, fort probablement. Dès lors, le syllogisme garde sa raison d'être. Nous pouvons, en effet, ignorer que l'espèce S relève du genre M. Le problème de ses qualités sera résolu quand nous aurons montré qu'elle ressemble aux espèces S_1, S_2, S_3, etc., par certaines déterminations, lesquelles définissent le genre M.

(2) Dans le syllogisme catégorique de la première figure, la mineure inclut l'espèce (petit terme) dans le genre (moyen terme), et la conclusion attribue à l'espèce la qualité du genre. Dans la deuxième figure, par la mineure la qualité est attribuée à l'espèce (ou niée de l'espèce), par la conclusion l'espèce est exclue du genre. Dans la troisième figure, la mineure attribue à un sujet une qualité, la conclusion proclame la compatibilité de cette qualité avec la qualité qui figure dans la majeure, ou rejette la nécessité de leur connexion.

Les idées ou concepts dont se composent les jugements et, par voie de conséquence, les raisonnements, peuvent être regardés comme de la pensée pure, coupée de toute attache avec l'être; comme de la représentation sans objet distinct d'elle-même, où tout est donné plus ou moins nettement, où tout est vécu par l'esprit à des degrés divers de conscience, mais où rien n'apparaîtra d'essentiellement nouveau, tant qu'il ne se produira pas d'apport extrinsèque. Cette notion admise, toutes les critiques de Poincaré et de M. Goblot s'imposent avec une implacable logique. Il est vain d'en essayer la réfutation.

Tout change, au contraire, si l'idée reste en communication avec sa source, si l'on y voit l'effet de l'objet et comme la pointe vive qu'il ne cesse de pousser dans la conscience. Autrement dit, la réalité subsiste de deux façons : en elle-même, dans la nature; puis dans l'intelligence, sous une sorte de figure idéale qui est précisément le concept. Notons bien cependant que cette figure mentale de l'être n'en est presque jamais l'exacte et complète reproduction, mais elle en procède, et cela suffit pour lever les difficultés. Le concept, une fois posé, ne perd pas contact avec l'être: il doit s'enrichir continûment, se modeler sur l'objet, tendre à l'égaler. De là un commerce incessant, l'objet versant dans l'idée le détail infini de ses déterminations, l'idée se dilatant et progressant vers la ressemblance parfaite. La déduction n'est pas autre chose que ce progrès. S'agit-il de parvenir par discours à la connaissance plus profonde d'un être donné, être concret ou être abstrait, peu importe, puisque l'abstrait se fonde en dernière analyse sur le concret et qu'il est du réel à sa manière ? On dispose, en ce qui touche cet être, de plusieurs idées. Ces idées, telles qu'elles se présentent explicitement à l'esprit, ne sont que des points de vue sur l'être. Pour obtenir une science véritable de l'objet, il faudra grouper ensemble ces points de vue, les éclairer les uns par les autres. Apparentés qu'ils sont dans la réalité, ils conservent d'ailleurs dans l'entendement leurs affinités mutuelles. Ce sont différentes parties d'un même tout. Il va suffire que l'intelligence s'abandonne en quelque sorte au mouvement de ses idées, qu'elle en suive les orientations; elle retrouvera ainsi les points de jonction par où se raccordent les vues fragmentaires. Elle n'extrait point de chaque idée, par je ne sais quelle magie blanche, des spectacles inattendus. La réflexion, tel un merveilleux microscope, ne lui révèle pas de délicates arabesques là où d'un pre-

mier regard l'on apercevait que surface unie. C'est une harmonie qui se réalise en elle et par elle, en même temps que par l'être et dans l'être qui l'« informe ». Il y a plus dans une harmonie que dans chacune des notes harmonisées. Il y a plus dans la fusion des idées que dans chacune des idées fusionnées. Au reste, l'harmonie des idées correspond à l'intégrité de l'être. Elle s'opère, grâce à l'activité vitale de la pensée, sous la pression de l'objet. L'unité objective rayonne à travers le multiple des vues subjectives et en commande la synthèse logique.

Réduisons-nous la déduction à des intuitions successives ? Non, mais nous faisons à l'intuition sa part. Il n'est pas vrai que la déduction se borne à déployer l'implicite et qu'elle exclut toute trouvaille. Encore une fois, les prémisses ne renferment pas la conclusion comme une boîte renferme des jetons. Il est nécessaire que l'on *voie* de *nouveaux rapports* entre les termes déjà connus. Ces nouveaux rapports, on ne les crée pas. Ils se trouvent dans l'objet, où l'on doit les lire. Ils s'y trouvent un peu comme un Hermès que des veines figuraient dans le marbre informe; le dieu ne devient visible que si l'on fait sauter les fragments en surcharge. Et que l'on soupçonne et que l'on découvre dans l'objet ces rapports, on le doit aux vues déjà prises sur cet objet, aux idées qui vont servir, qui servent de matière aux prémisses. Le raisonnement peut être fécond sans être positivement créateur. L'esprit n'a que faire de construire s'il sait se plier aux exigences de l'être transparent dans l'idée (1).

(1) Nous avons cité plus haut M. Goblot affirmant que la déduction *généralise* en un grand nombre de cas. La géométrie semble fournir plusieurs exemples de démonstrations de ce genre. Il s'agit, je suppose, de prouver que la somme des angles intérieurs d'un polygone convexe est égale à autant de fois 2 droits que le polygone a de côtés moins deux. On passe par l'intermédiaire d'un polygone très simple, du plus simple, le triangle. On établit qu'un polygone de n côtés se décompose en autant de triangles qu'il a de côtés moins deux. Comme la somme des angles intérieurs d'un triangle vaut 2 angles droits, il est aisé de conclure : la somme des angles intérieurs d'un polygone convexe de n côtés est égale à 2 (n—2) angles droits. Pourquoi procède-t-on de la sorte ? Parce que, dit M. Goblot (p. 266), le cas spécial permet des constructions qui ne peuvent être exécutées sur le cas général. Ainsi, on démontre d'abord que la somme des angles d'un triangle est égale à 2 angles droits, parce qu'une certaine construction qui assimile les angles du triangle à des angles adjacents d'un côté d'une droite, est possible pour le triangle, tandis qu'une construction analogue ne peut être faite pour un polygone de plus de trois côtés. C'est fort juste. M. Goblot est également dans le vrai lorsqu'il soutient, contre Poincaré, qu'il n'y a pas d'induction en mathématiques. L'in-

Le raisonnement déductif est-il le type du raisonnement ? Oui, affirme M. Goblot. L'induction se distingue de la déduction d'abord en ce qu'elle comporte une démarche arbitraire de la pensée. « Quand on déduit, on s'impose de n'exécuter par la pensée que des opérations réglées, c'est-à-dire dont une propo-

duction dégage des simples coïncidences un rapport constant qui est un rapport naturel. Quand la confusion entre l'accidentel et le naturel n'est pas possible, toute raison d'induire fait défaut. Quand on peut démontrer directement la nécessité, sans passer par l'intermédiaire de la constance, déduire s'impose absolument. — Cependant l'on généralise. La caractéristique du raisonnement inductif n'est-elle pas de généraliser? — Le raisonnement inductif consiste essentiellement à affirmer la nécessité d'un rapport sur le vu d'une coïncidence constante et exclusive. Comme le nécessaire est universel, on dit que l'induction étend ce qui est constaté dans quelques cas à une infinité de cas de même ordre. Dans le raisonnement géométrique que nous avons choisi comme exemple, la généralisation n'est pas le passage d'un cas individuel à tous les cas identiques, elle tient tout entière dans l'application d'un théorème, démontré au sujet d'une figure simple, à la justification d'un autre théorème relatif à une figure plus complexe. Le polygone est, au préalable, décomposé en triangles. Puis, sur chaque triangle, on rappelle la propriété déjà connue : la somme des angles est égale à 2 droits. On fait le total: $(n—2)$ triangles ont $(n—2)$ 2 angles droits. La propriété démontrée pour le cas spécial n'est pas étendue au cas général par induction, comme si le cas général ne faisait que reproduire le cas spécial. Elle lui est transférée parce que le cas général renferme les éléments entre lesquels s'établit le rapport qui constitue la propriété en question. Pourquoi les angles intérieurs d'un polygone convexe sont-ils égaux à $(2n—4)$ droits? Parce que ce polygone peut être regardé comme une juxtaposition de triangles. Voilà tout. Il est tout à fait inadmissible de dire avec Poincaré: « Les mathématiques peuvent comme les autres sciences procéder du particulier au général. » *La Science et Hypothèse*, p. 25. Les mathématiques ne procèdent en aucun cas du particulier au général, pour l'excellent motif qu'elles opèrent constamment sur le général. Tout au plus pourrait-on soutenir avec M. Goblot qu'elles vont du moins général au plus général. Mais la formule ne doit pas laisser croire à une induction. Elle ne doit pas davantage servir de machine de guerre contre le procédé syllogique. Passer du spécial au général, comme nous venons de le montrer, c'est passer encore du même au même. Du même au même! Les mathématiques ne vont-elles pas être viciées par une perpétuelle tautologie? Voyons ce qu'il en est, à propos de l'exemple choisi. D'une part, le triangle dont les angles valent 2 droits, de l'autre le polygone convexe de n côtés. On veut savoir la valeur des angles intérieurs de cette figure polygonale. Que fait-on? Ceci: on transporte au polygone le théorème relatif aux angles du triangle. Le polygone est décomposé en triangles. On le recompose ensuite idéalement et l'on énonce: ses angles intérieurs valent 2 $(n—2)$ droits. On est passé du triangle au triangle, du même au même. Mais une nouvelle figure est intervenue: le polygone. C'est du polygone que nous démontrons certaines propriétés. Ces propriétés peuvent se ramener par voie d'équivalence à certaines propriétés

sition connue permette de connaître le résultat. Induire, c'est faire ces mêmes opérations, ou des opérations semblables, mais sans règles : on en court l'aventure. Il reste à soumettre l'hypothèse à l'épreuve des faits » (p. 296). Mais, dans les deux cas, le dessin du discours est le même : ici et là, on procède par construction. Une autre différence, ou, si l'on veut, un corollaire, c'est que, dans la déduction, la généralité est une conséquence de la nécessité; dans l'induction, la nécessité n'est qu'inférée. Si telle relation se reproduit constamment, on peut en conclure qu'elle est nécessaire, car il n'est pas supposable que le hasard et la contingence produisent l'uniformité parfaite (p. 265). Ainsi, raisonner, c'est construire; construire selon des règles, ce qui est déduire; construire sans règles et arbitrairement, ce qui est induire. L'essence du raisonnement ne varie pas.

Nous pensons, avec M. Goblot, que l'induction n'est pas une espèce de raisonnement opposée au raisonnement déductif. La conclusion de l'induction découle de prémisses générales. Sinon, comment serait-elle certaine? Ou l'on se décide, tel M. Rougier (1), à refuser à l'induction baconienne le caractère d'un raisonnement, ou l'on admet qu'elle se déroule sur le type du raisonnement déductif. Pourquoi donc l'opposition classique entre l'induction et la déduction, l'une s'élevant de l'individuel au général, l'autre descendant du plus général au moins général, ou du général au singulier ?

L'opposition ainsi présentée ne s'établit pas entre deux *formes* de raisonnement, mais entre deux processus dont il reste à préciser la structure logique. Or, si l'on y réfléchit, on s'apercevra bientôt que les processus en question s'expriment par des

du triangle. Seulement, elles ne sont plus les propriétés du triangle, elles appartiennent au polygone en général. La science a progressé parce que des définitions nouvelles sont intervenues. La tautologie n'est pas à craindre, la science ne se tire pas en entier par voie syllogistique des seuls axiomes. Les axiomes sont en nombre limité ; les définitions, elles, sont en nombre illimité. « Aux concepts mathématiques déjà définis et étudiés,... il nous est toujours loisible d'adjoindre de nouvelles notions mathématiques obtenues par combinaison, modification, généralisation des notions précédemment définies et étudiées. » (DUHEM, « La nature du raisonnement mathématique », dans *Revue de Philosophie*, novembre 1912, p. 542). Ce n'est pas la démonstration comme telle qui généralise, mais la définition nouvelle introduite dans la démonstration.

(1) L. ROUGIER, « De la nécessité d'une réforme dans l'enseignement de la logique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1917, p. 576.

modes connus du raisonnement déductif, par les syllogismes catégoriques de la première figure qui passent du genre à l'espèce, par les syllogismes hypothétiques à base expérimentale dont la conclusion est une loi; par les raisonnements où le moyen terme est cause à la fois de la conclusion logique et de la vérité objective (*causa essendi et cognosendi*), et par les raisonnements où le moyen terme certifie la conclusion sans l'expliquer (il n'est plus alors qu'une pure *causa cognosendi*). La déduction absorbe tout raisonnement légitime. C'est ce qu'avait déjà nettement indiqué le cardinal Mercier dans la *Logique*, et bien avant M. Goblot.

Nous venons de parler du syllogisme hypothétique. On ne saurait contester à M. Goblot le très grand mérite d'avoir pris au sérieux cette forme du raisonnement, et d'en avoir traité plus qu'en passant. Par une innovation qui révèle le logicien résolu à ne pas se payer de mots, il en affirme l'originalité, il en marque fortement le rôle et l'usage dans la science. L'existence de syllogismes hypothétiques, irréductibles à la forme catégorique, découle de la réalité d'un rapport de conséquence, tout à fait distinct du rapport d'inhérence ou de simple attribution. Quelle que soit la métaphysique que l'on professe, *A* est *B* et *A entraîne B* ne représentent pas deux équivalentes façons de parler, que de plus ou moins subtils artifices rendraient interchangeables. Tandis que le syllogisme catégorique est fondé sur la notion de types naturels, susceptibles de s'ordonner en hiérarchie dans une classification, le syllogisme hypothétique tire sa raison d'être des rapports qui enchaînent entre elles les qualités ou propriétés d'un sujet. La logique scolastique n'a pas insisté, autant qu'il eût convenu, sur ce point de doctrine. Aristote en avait dit peu de chose. Il mentionne (*Analyt.pr.*, I, 44, 50 *a*), les syllogismes ἐξ ὑποθέσεως qui se réfèrent, d'après lui, à une convention. Il promet de s'en expliquer plus longuement ailleurs. On ne voit pas qu'il ait tenu sa promesse. Les stoïciens, à la suite de Théophraste, peuvent être considérés comme les créateurs de la théorie du syllogisme hypothétique. Au moyen âge, leurs travaux n'éveillèrent qu'un assez faible écho. Pourtant, l'omission de cet aspect du discours rationnel laisse incomplète l'œuvre du logicien. Nous ne cherchons pas seulement à déterminer les caractères des choses et à fixer par là les définitions, nous nous préoccupons aussi de reconnaître suivant quelles lois ces caractères se commandent les uns les autres. Si

la nature des êtres tombait sous notre regard, nous en verrions jaillir le faisceau des propriétés; rien ne nous échapperait de leurs connexions mutuelles et des lois de leur action. Parce que notre pensée suit une marche analytique, une double tâche s'impose à notre science : discerner parmi la confusion des phénomènes la liaison des propriétés, c'est à quoi l'on parvient à l'aide du syllogisme hypothétique; assigner à un être donné sa place dans la série des genres, on y emploie les syllogismes catégoriques des deux premières figures.

Jules Lachelier avait signalé une autre lacune dans la logique traditionnelle, à savoir, l'omission des jugements de relation et des raisonnements auxquels ils donnent lieu. Les logisticiens ont essayé de la combler: ils ont édifié une logique des relations. Pour M. Goblot, les logiciens s'abusent. Il lui paraît que distinguer deux espèces de jugements aussi hétérogènes que les jugements d'inhérence et de relation, ce serait scinder l'intelligence. « L'esprit humain serait fait de deux pensées formellement divergentes ». Au surplus, tout jugement est une assertion. Il y a donc un terme affirmé ou nié, c'est l'attribut; un terme dont il est affirmé ou nié, c'est le sujet; et enfin la convenance ou la disconvenance de cet attribut à ce sujet, et c'est la copule (p. 186).

J'avoue n'être pas convaincu par cette argumentation. Il est tout à fait concevable que l'intelligence ait plusieurs façons de lier ou d'affirmer. Elle cesserait sans doute d'être elle-même dans le cas d'une fonction entièrement nouvelle, irréductible à la fonction de prononcer sur l'être, opposée ou simplement étrangère à son instinct de synthèse et d'assertion. Mais le jugement de relation ne répugne pas à l'entendement tel que le manifestent ses actes les plus authentiques; il relève du pouvoir d'unir suivant des rapports et de décider sur l'objet. Après tout, le jugement hypothétique ne diffère pas moins du jugement d'inhérence que le jugement de relation. Or, de tous les logiciens modernes, M. Goblot est peut-être celui qui a le plus insisté sur la distinction des assertions catégorique et hypothétique, l'une portant sur un rapport d'inhérence, l'autre sur un rapport de conséquence. D'où vient alors que de l'analyse de l'idée d'assertion il veuille tirer le jugement catégorique à l'exclusion de tout autre? Affirmer la subordination d'un conditionné à sa condition, est-ce rattacher un attribut à un sujet? est-ce introduire la copule de la convenance ou de la disconve-

nance? Sans contredit l'on n'affirme que ce qui est, et dans ce sens toute assertion se fait par *position*. Mais le rapport de conséquence dans le jugement hypothétique est *posé*. On pourrait même l'exprimer sous forme catégorique, à peu près ainsi : *Il est vrai que* si p est donné, q est donné. Remarquons bien toutefois que nous prenons pour objet de ce dernier jugement le jugement hypothétique lui-même. Nous formons un jugement réflexe, nous ne sommes plus dans l'acte primitif de l'assertion de la conséquence. La loi ou le rapport de dépendance entre p et q devient par un artifice de pensée le sujet d'une détermination absolue : la vérité, l'existence métaphysique ou logique. Nous n'avons plus affaire à la démarche originelle de l'esprit.

Le jugement de relation aurait la relation pour copule. Sur l'exemple typique du jugement d'égalité, M. Goblot tente de montrer qu'il n'en est rien; à la condition de bien formuler ce jugement, la tâche lui paraît relativement facile. « Il ne faut pas dire: *a est égal à b. a et b sont égaux* est déjà moins mauvais, sans être satisfaisant, car a et b ne sont point deux sujets que l'on qualifie égaux... Dans le jugement $a = b$, ce au sujet de quoi on juge, c'est la relation de grandeur entre a et b, et on juge que cette relation est l'égalité... Considéré dans sa fonction, tout jugement est la réponse à une question posée... On peut poser de plusieurs manières la question à laquelle répond le jugement $a = b$. Au lieu de demander quel est le rapport entre a et b, on peut demander quel est le terme égal à a (ou quel est le terme égal à b), ou quels sont parmi des termes donnés les termes qui sont égaux. D'où trois jugements répondant à ces trois questions...: *Le rapport de grandeur entre* a *et* b *est l'égalité; le terme égal à* a *est* b*; les deux termes qui sont égaux sont* a *et* b. Ces trois jugements sont une seule et même vérité : $a = b$... Il suffit de retrouver la vraie forme logique des jugements de relation pour retrouver du même coup, dans le syllogisme mathématique, les modes et les règles de la logique traditionnelle... Si l'on énonce ainsi un raisonnement : $a = b$, $b = c$, *donc* $a = c$, il est impossible d'y trouver une majeure et une mineure, un grand et un petit terme; b est bien le moyen terme de la relation, car c'est par l'intermédiaire b qu'on détermine la relation entre a et c; mais b n'est pas le moyen terme du syllogisme. Il faut énoncer la majeure sous-entendue, le principe qu'on applique. Et voici le syllogisme mis en forme (Barbara) :

Deux quantités séparément égales à une même troisième sont égales entre elles;

Or, les deux quantités a *et* c *sont séparément égales à une même troisième (qui est* b*)*;

Donc les deux quantités a *et* c *sont égales entre elles.*

Ainsi disparaît cette scission profonde de l'intelligence en deux domaines et de la logique en deux logiques, l'une de l'inhérence ou des classes, l'autre de la relation » (pp. 187, 188, 189).

Faisons grâce à M. Goblot (et à ceux qui pensent comme lui sur ce point) d'une chicane : nous ne raisonnons pas de la façon qu'il vient d'exposer. Pour éviter la prétendue scission de l'intelligence en deux domaines, on accentue la distinction du raisonnement usuel et du syllogisme scolaire. Mais passons. Le principe posé en majeure, il n'est que d'ouvrir les yeux pour le constater, n'est autre que la règle des syllogismes d'égalité. Un raisonnement particulier applique ce principe, le concrète en quelque manière, comme si le principe n'était que le syllogisme à l'état abstrait. Dès lors la construction qu'on nous présente comme la forme légitime du raisonnement d'égalité double le raisonnement. Elle est analogue à la formule suivante du syllogisme d'inhérence :

Une espèce contenue dans un genre possède les qualités de ce genre;

Or, la baleine est une espèce contenue dans un genre (mammifère);

Donc la baleine possède les qualités du genre (mammifère), par exemple la respiration aérienne.

A s'efforcer d'expliciter constamment en majeure le principe du raisonnement, on s'engagerait dans un progrès à l'infini. Si ce dernier syllogisme lui-même conclut correctement, c'est en vertu d'un principe latent, identique à celui qui constitue la majeure. La loi d'économie nous invite à une réduction, réduction que suggèrent d'autre part les applications mentionnées dans la mineure et dans la conclusion, simples constatations logiques, nous y consentons, mais applications tout de même, indices par conséquent d'un artifice défectueux.

Revenons au jugement relationnel. Lorsque je l'exprime ainsi : *Le rapport de grandeur entre* a *et* b *est l'égalité*, je forme un jugement analogue à celui-ci : *Il est vrai que si* p *est donné,* q *est donné.* Je prends pour objet de mon assertion présente une assertion antérieure. $a = b$ signifie à la fois qu'il y a un rapport

entre *a* et *b* et que ce rapport est une égalité. Il m'est loisible ensuite de disjoindre le fait du rapport de sa nature et de les réunir dans une affirmation nouvelle. Seulement, la pensée réflexe se substitue à la pensée directe, ou, si l'on préfère, je réalise un progrès dans la réflexion. Le jugement tel que le présente M. Goblot n'est pas primitif.

Faut-il donc admettre l'originalité du jugement relationnel? *A priori,* rien ne nous contraint de la rejeter; en fait, ce jugement existe. Reste à l'interpréter. Lachelier veut qu'il ait la relation pour copule. Le copule *est,* d'après lui, a toujours la plénitude de son sens métaphysique. Si l'existence n'est pas visée, si l'on se propose d'exprimer un simple rapport, il faut abandonner le verbe *être.* La proposition se tient par une autre vertu. Voilà une fâcheuse conception du rôle logique de la copule. Celle-ci énonce, avant tout, l'attribution. L'esprit unit le sujet et l'attribut qu'il a pensés d'abord séparément. La copule traduit la synthèse mentale et par là même l'appartenance objective de l'attribut au sujet. Mais cette appartenance n'implique pas la réalité existentielle des termes. Si je prononce ce jugement : *L'homme est libre,* je ne me préoccupe point de l'existence des individus en qui se peut vérifier ledit jugement, j'articule une affirmation relative à la nature de l'homme, affirmation qui subsiste même en l'absence de toute réalisation concrète et individuelle de l'essence humaine. Si le sujet est réel, le verbe désigne une propriété réelle de ce sujet : *Pierre est libre*; il prend un sens de fait qui s'ajoute au sens de droit; mais cette valeur « métaphysique » est accidentelle à la copule, nous pouvons la négliger dans la théorie. Le cas du verbe substantif ne constitue pas une exception. Si je formule cette assertion : *Je suis,* j'attribue à mon *moi* l'existence : le verbe se décompose en copule logique et prédicat de réalité. Au reste, la copule se rattache au prédicat. Elle constitue en quelque sorte le prédicat comme tel, puisqu'elle en est le rapport effectif au sujet. Le sujet se suffit; le prédicat, lui, se réfère essentiellement au sujet et cette relation trouve son expression dans la copule. On ne saurait donc arguer de l'absence d'un signe de réalité existentielle pour refuser aux jugements relationnels la copule logique des jugements d'inhérence.

Tout jugement catégorique a un sujet auquel nous attribuons soit l'existence, sans plus, soit une certaine forme d'être. Cette forme d'être est ordinairement un absolu : qualité, quantité,

Mais elle peut être une relation. Le sujet, en effet, n'habite pas dans le vide; il se relie à un milieu sur lequel il agit, duquel il reçoit (jugements d'action et de passion); il ressemble à d'autres sujets ou en diffère (jugements de ressemblance et de dissemblance); il les égale ou leur est inégal (jugements d'égalité et d'inégalité); il est à certaines distances des autres réalités matérielles, il précède ou accompagne ou suit dans le temps des êtres différents de lui (jugements de situation, d'antériorité, de simultanéité, de postériorité), etc. Chaque fois on caractérise le sujet, on déclare ce qu'il *est* par rapport à d'autres êtres.

Le jugement relationnel va-t-il donc s'identifier avec le jugement d'inhérence ? La conclusion serait excessive. Nous allons voir qu'il y a lieu de le retenir comme une espèce distincte.

La copule, avons-nous remarqué, rentre dans le prédicat. Il s'ensuit que le prédicat pénètre à son tour dans la copule. Quand il représente une qualité, une manière d'être absolue, cette tendance se trouve réduite et comme neutralisée par la nature même du caractère attribué au sujet. Il n'en va plus de la sorte quand le prédicat est avant tout un rapport. De ce chef, il est unitif, indépendamment de la copule que d'ailleurs il prolonge et attire vers son propre point d'attache hors du sujet. C'est un anneau qui s'ajoute à un premier anneau pour dessiner une chaîne unique. Il semble alors qu'il faille chercher les termes de l'assertion dans les corrélatifs et que l'objet de l'affirmation déborde l'inhérence de la relation au sujet pour envelopper la liaison entière. Ce qui favorise encore cette extension, c'est que le rapport peut être retourné, le sujet devenant terme et inversement. Si « *Versailles est moins grand que Paris* », « *Paris est plus grand que Versailles* ». Si « *Pierre est le père de Jacques* », « *Jacques est le fils de Pierre* ». La prépondérance du point de vue de la relation sur le point de vue de l'inhérence se manifeste surtout dans le raisonnement composé de jugements relationnels. La conclusion de ce raisonnement résulte du rapprochement des relations supposées transitives et non pas du jeu normal des prémisses envisagées comme des jugements d'inhérence. Cela est si vrai que, jugé d'après les règles du syllogisme aristotélicien, notre raisonnement apparaît illusoire. Il ne contient pas de moyen terme. On se propose en effet d'unir dans la conclusion l'un des sujets et l'une des relations. Comme l'autre relation diffère de la première au moins par son terme, comme elle est par son essence même hétéro-

gène au sujet, elle ne peut servir de terme de comparaison entre les extrêmes du syllogisme.

Soit le raisonnement :

Pierre est aussi grand que Paul;
Paul est aussi grand que Jacques;
Donc Pierre est aussi grand que Jacques.

Interprété conformément aux principes de la logique des classes, ce syllogisme ne renferme pas de moyen terme. Les extrêmes sont *Pierre* et *aussi grand que Jacques* : un sujet et une relation. La relation : *aussi grand que Paul* n'est pas un moyen terme, puisqu'elle ne figure que dans la majeure; le sujet *Paul* non plus, car il ne se trouve que dans la mineure. Il est donc impossible d'aboutir à une conclusion quelconque.

Au contraire, tenons ce raisonnement pour une déduction toute relationnelle, il devient clair et concluant.

Nous voudrions parler de l'étude que fait M. Goblot des figures du syllogisme traditionnel. Mais nous dépasserions les justes bornes. Il ne faudrait pas moins d'un volume pour commenter comme elles le méritent les pages si neuves et si pleines de ce *Traité de logique*. Nous nous reprocherions cependant de passer sous silence le progrès réalisé dans la définition même des figures. M. Goblot répudie, à bon droit, la notion superficielle que fixa dans nos mémoires d'enfants le fameux vers : *Sub prae prima*, etc. Poussant dans la voie indiquée par Lachelier, il s'attache au fond même du processus rationnel, il tient compte de la portée objective des termes et de leur rôle dans le discours. « La place du moyen terme est un signe tout extérieur qui ne fait pas apercevoir la nature du raisonnement propre à chaque figure » (p. 217). Au lieu de la place d'un terme, il importe de considérer sa fonction, car la place résulte de la fonction. Cette conception a l'avantage de rendre à chaque figure son originalité et sa valeur probante. La deuxième et la troisième figure cessent d'être des formes insolites et contournées de la première.

Après le raisonnement déductif, M. Goblot aborde l'induction. Nous consacrerons une dernière étude aux importants problèmes que soulève l'auteur dans cette partie de son ouvrage.

G. Voisine,
Professeur de Logique à l'Institut catholique de Paris.

(*A suivre*).

LES

CHANGEMENTS SUBSTANTIELS

ET LA THÉORIE

DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME [1]

Pour établir par voie d'induction leur système de la Nature, Aristote et saint Thomas n'utilisent d'autre chef de preuves que les *changements substantiels.*

Dans les mutations corporelles, la disparition d'une substance ne saurait s'expliquer par annihilation, ni son avènement par une production *ex nihilo,* autrement dit par création. Observons, en passant, que les données de la physique moderne sur la persistance des poids et la conservation des masses sont des indices suggestifs à cet égard. Il faut donc admettre que quelque chose passe de la substance ancienne dans la substance nouvelle. Il en résulte que les substances matérielles sont composées, et qu'elles renferment un élément commun à côté d'un élément spécifique. *Omne mobile, dividuum.* Ce quelque chose de commun qui émigre d'une substance dans l'autre est un principe capable de constituer avec le principe de diversité

1 Il est dans les traditions de la *Revue de Philosophie* d'être hospitalière à toutes les formes de pensée qui méritent l'attention à l'intérieur du péripatétisme. Malgré les convictions thomistes de son directeur, elle n'exclut jamais un article pour la raison que son auteur est Scotiste ou Suarézien. C'est animée de cet esprit qu'elle a récemment accueilli un mémoire du R. P. Descoqs : *A propos d'un nouveau manuel de philosophie* (janvier-février, mars-avril 1920). Elle publie aujourd'hui un article de M. l'abbé Gossard, qui entreprend de défendre le thomisme sur un point capital, intéressant la base générale de l'Aristotélisme et mis en cause par le R. P. Descoqs. — LA DIRECTION.

un être unique subsistant par lui-même, un tout substantiel. Mais ce principe commun ne peut pas subsister par lui-même, il n'existe qu'après avoir reçu son complément, le principe spécifique; il se trouve donc vis-à-vis de ce dernier dans l'attitude de la *puissance* vis-à-vis de l'*acte*, la puissance et l'acte étant considérés ici dans l'ordre de la substance.

C'est cette potentialité qui définit la *matière première* : la *forme* étant le principe d'actualisation ou le complément existentiel de la matière première.

Les caractères, les qualificatifs classiques attribués à la matière première prise en elle-même, se comprennent à cette lumière : « *nec quid, nec quantum, nec quale, neque aliud ex quibus ens determinatur ; prope nihil, potentio simplex* » A la forme substantielle, il revient d'achever la matière première dans l'ordre de l'existence substantielle et de conférer aux différents corps de la nature la raison interne de leurs différences spécifiques.

Ces traits à l'actif de la matière et de la forme sont inintelligibles en dehors du fait des changements substantiels, mais ils s'en dégagent en vertu d'exigences rationnelles rigoureuses.

Soulignons soigneusement cette remarque que le fait des mutations substantielles sert de base expérimentale au système péripatéticien.

Ce système peut bien, par une sorte de choc en retour rationnel, éclairer le mécanisme des mutations substantielles, mais il n'en démontre pas l'existence (1).

Il convient donc, dès le principe, d'écarter tout soupçon de pétition de principe de la construction aristotélicienne.

Mais voici que l'on met en doute le fait des changements substantiels, ou du moins la possibilité de démontrer leur existence. C'est du même coup la synthèse péripatéticienne qui tremble sur ses bases, sur les seules bases classiques que les grands maîtres de la pensée péripatéticienne lui aient donnée.

Pour mettre en évidence le fait des changements substantiels, il faut entre autres conditions requises montrer qu'il y a dans la nature des substances spécifiquement différentes. Comment admettre en effet des changements substantiels, si toutes les substances sont de même nature? et établir que tous les phénomènes de la nature ne consistent pas dans des changements

(1) Se reporter à saint Thomas exposant ce double mouvement rationnel dans son commentaire sur le *Traité de la Trinité*, de Boèce, c. I, ad 9.

purement accidentels, les substances demeurant radicalement inchangées.

Nier la différence spécifique des substances, c'est revenir à la position des premiers physiciens grecs qui ne reconnaissaient dans l'univers qu'une seule espèce de corps, soit le feu, soit la terre, soit l'air, soit l'eau : ils n'admettaient qu'un élément dont l'entrée dans les corps en proportions diverses expliquait la diversité spécifique de ces corps.

C'est abattre les barrières qui séparent l'homme de l'animal, l'animal du végétal, la vie végétative des manifestations physico-chimiques. C'est, dans l'état actuel de la science, faire de la chimie une dépendance exclusive de l'électricité.

C'est, en chimie, faire abstraction de l'affinité; en biologie, de la finalité; en physiologie animale, de la sensibilité. C'est expliquer le supérieur par l'inférieur.

Comme seconde condition des changements substantiels, nous avons posé que, même s'il y a diversité spécifique entre les substances de la Nature, les changements dont elle est le siège, doivent porter sur la constitution même des substances, c'est-à-dire que leur fond doit être réellement altéré, et qu'au bout de l'opération mutatrice on ne pourra pas dire qu'elles demeurent inchangées, seules leurs manières d'être superficielles et éphémères ayant été modifiées.

S'il n'existe que des mutations accidentelles au bout des réactions mutuelles des éléments chimiques, il n'y a pas lieu de proclamer l'avènement d'une substance nouvelle qui résulte de la combinaison de ces mêmes éléments.

A la suite de leurs altérations mutuelles, l'oxygène et l'hydrogène restent substantiellement inchangés; l'eau qui paraît résulter de ces altérations n'est pas une individualité chimique distincte.

C'est le *mixte* de tous les temps qui disparaît. C'est l'abolition de cette sorte de corps que nos chimistes nomment un composé, qui a eu sa place dans toutes les chimies depuis qu'il y a une science de la Nature, et depuis qu'il y a des hommes qui ont observé les transformations des êtres dans le monde inorganique.

S'il n'existe que des changements accidentels, au bout de mon opération digestive, c'en est fait d'une transformation présumée de l'aliment en ma personne: il y aurait encore MOI en moi, et en plus une portion de légume ou d'animal, substantiellement inchangés. Car, dans l'hypothèse de changements purement

accidentels on ne peut pas admettre que la mort de l'animal ou la cuisson du végétal aurait eu pour effet de briser leur individualité substantielle. Dans cette hypothèse, il n'y a plus, comme le remarque saint Thomas (1), de naissance et de décès chez les vivants, plus de génération et de corruption dans la nature organisée. Pas de naissance, puisque le vivant existe déjà; plus de mort, puisque le vivant ne cesse d'exister.

A la suite du phénomène de la digestion, il y a dans le vivant ou deux vivants si l'aliment est un vivant, ou un vivant et un minéral, puisque la digestion n'a pas eu pour effet de modifier substantiellement l'aliment minéral ou végétal.

A moins que, tout en reconnaissant en théorie l'existence de changements substantiels et en épiloguant sur chaque cas pris en particulier, on n'affirme qu'une preuve péremptoire ne peut pas être apportée pour un seul cas particulier.

On ne peut prouver qu'il y a avènement d'une substance nouvelle, que s'il y a manifestation de propriétés nouvelles; pas d'autre critérium: le monde de la substance se dérobe à l'observation des sens.

Est-il possible de prouver, sous peine de contradiction, que telles propriétés diffèrent spécifiquement de telles autres, que les propriétés du mixte, par exemple, ne peuvent pas ne pas être la résultante des propriétés des éléments? (2) Mais réciproquement il n'est pas toujours possible de prouver sous peine de contradiction qu'elles n'en diffèrent pas spécifiquement.

Les propriétés de l'acide chlorhydrique diffèrent-elles spécifiquement des propriétés de l'hydrogène et du chlore? La preuve d'une solution positive ou négative, sous peine de contradiction, ne peut pas être apportée.

Cependant, s'il s'agit des propriétés différentielles des règnes, il paraît clair, d'après ce que nous avons dit plus haut, qu'elles peuvent être discriminées avec certitude.

(1) *Somme théologique,* I, q. 76, a. IV.

(2) On a fait remarquer que le critérium de distinction substantielle n'était pas autre pour les éléments que pour les composés, et qu'il n'y a pas, à ce point de vue, plus de raison d'affirmer ou de nier l'individualité des uns plutôt que celle des autres.

Il faut recourir, pour la discrimination des individualités chez les uns et chez les autres, à ce critérium des propriétés spécifiques. Nous allons dire plus loin que c'est l'appréciation du chimiste qui est l'élément primordial de ce jugement.

Mais dans l'intérieur d'un même règne, d'une espèce à l'autre, la différenciation à l'évidence ne paraît possible.

*
* *

Sommes-nous en présence de différences spécifiques ou de simples différences accidentelles, quand nous considérons les états successifs des corps modifiés par les réactions chimiques?

La question se pose dans le monde inorganique. La parole n'est pas, pour répondre à la question, au philosophe comme tel; elle est au savant de profession.

Donnons au mot de physique son acception ancienne, et entendons par physicien le savant qui spécule sur les événements de la Nature.

Faut-il attendre que les progrès des sciences physiques aient atteint leur limite extrême, pour leur emprunter les données qui serviront de base définitive à la construction philosophique?

Mais s'il est avéré que leur évolution n'a pas de point final, à quelle étape de leur développement faut-il les arrêter et les saisir, pour y prendre le point d'appui que réclame l'édifice philosophique?

Mais si ces étapes, de leur évolution marquent surtout des moments contradictoires, que deviennent les prétentions de pérennité d'une science qui prend là son point de départ?

Le philosophe ne peut pas attendre: tout le monde l'affirme. Il lui faut du définitif et de l'immuable, et il le lui faut de suite, dès l'éveil de la pensée philosophique dans l'humanité.

Il lui faut des données assez stables pour qu'aucune acquisition scientifique ultérieure ne vienne les mettre en échec, assez lumineuses pour forcer l'assentiment de tous les esprits, assez anciennes pour que le savoir philosophique puisse se constituer dès qu'il devient nécessaire à la conduite morale de l'humanité.

Cette physique-là, c'est le lieu commun de toutes les écoles de physique, c'est leur patrimoine général, antérieur à leur formation, supérieur à toutes leurs discussions, c'est le code universel que les progrès des savoirs particuliers ne peuvent que confirmer, expliquer, défendre, préciser.

C'est la protophysique ou physique du sens commun qui a fourni à Aristote les notions d'altération physique, de mouvement local, d'étendue, de divisibilité, de masse et de volume, de

succession temporelle, de qualité, de quantité, de pouvoir réceptif et actif.

C'est cette physique-là qui lui a donné les changements accidentels et les changements substantiels.

Il faut avouer pourtant que l'évidence, que la lumière du sens commun, à la faveur de laquelle nous apercevons les mutations substantielles dont la matière organisée est le siège, n'est pas aussi pressante lorsqu'il s'agit des mutations de la matière inorganique.

Dans les mutations dont nous sommes nous-mêmes le siège, dans le phénomène de la digestion, le témoignage de la conscience est irréfragable. C'est lui qui oppose le moi au non-moi. Qu'est l'aliment avant qu'il soit ingéré, et qui nous affirme son identification au moi lorsqu'il est digéré et qu'il fait partie intégrante de notre organisme?

Et l'analogie qui me fait étendre à tous les vivants le caractère substantiel des mutations dont la conscience témoigne avec tant de force pour ce qui me concerne, quand je digère, est parfaitement légitime.

Toutes les physiques classiques qui se sont succédé jusqu'à la période dite moderne ont admis des mutations substantielles dans la matière inanimée. Se sont-elles référées à une affirmation de sens commun, basée moins sur des faits précis et discutés, que sur un ensemble d'apparences où l'on croyait discerner des changements dans les propriétés caractéristiques des êtres ?

Parmi les faits de mutations substantielles que met en scène Aristote, la chimie moderne n'en retient qu'un petit nombre, comme par exemple le changement de vin en vinaigre.

Ce petit nombre suffit d'ailleurs pour que l'on considère le système qui s'y appuie comme fondé en expérience et en raison.

Il reste donc à savoir si l'assertion du sens commun qui a été ratifiée par la science de tous les temps est confirmée par les positions rationnelles prises par la science de notre temps.

Et je ne veux pas que l'on pose expressément au chimiste la question de savoir s'il existe des mutations substantielles dans le domaine du monde inorganique.

La solution du problème ne relève pas en dernière analyse de la compétence du chimiste comme tel.

C'est au philosophe à l'entendre parler et à interpréter ses dires.

Il ne s'agit pas non plus pour le philosophe de recommencer

les expériences du chimiste, ni de vérifier le bien-fondé de ses conclusions: le philosophe, comme tel, dépasserait ses pouvoirs forcerait ses talents à cette besogne. Mais il peut soumettre à l'analyse philosophique les énoncés du savant, donner leur équivalent abstrait à ses conceptions particulières, traduire ses formules concrètes en formules systématiques, montrer dans la teneur des lois particulières l'application des exigences de la théorie.

Fiez-vous au savant quand il traite des espèces particulières de phénomènes qui ressortissent à sa spécialité. Fiez-vous aux arrêts de son bon sens mis en présence directe des faits de la nature qui lui sont familiers.

Soyez plus circonspect ou même réservez votre adhésion quand il s'élève aux généralisations qui lui font perdre le contact immédiat des faits: à plus forte raison quand il met le pied sur le domaine réservé à la philosophie; alors, il est vrai, l'unanimité a cessé parmi les savants.

Prenez l'enseignement commun (1) des chimistes modernes traitant des faits particuliers ressortissant de leurs spécialités. Cherchez l'équivalent philosophique de leur terminologie et de leur idéologie générale, et voyez s'ils croient, comme leurs confrères de tous les temps, aux changements substantiels.

Le chimiste du XIXe siècle situe les phénomènes qu'il décrit et les lois qu'il enregistre dans le même cadre rationnel que l'ancienne chimie; il parle comme elle de propriétés caractéristiques, de corps ou de substances de nature différente, de corps simples ou éléments, de corps composés ou mixtes; il distingue comme elle le mélange de la combinaison, s'intéresse au problème de la persistance des composants, au sein des corps composés, etc. Il croit comme elle, si l'on s'en rapporte à son langage, aux transformations substantielles.

Laissons de côté le dernier stade de l'évolution de la chimie, qui d'ailleurs n'est pas achevé et qui a accentué l'ingérence physique et mathématique en chimie. De Lavoisier jusqu'à Würtz il y a un grand siècle d'acquisitions scientifiques définitives.

La chimie de Lavoisier ne voit plus, comme la chimie des scolastiques, de différence substantielle entre les différents états

(1) Il faut bien accorder au savant, opinant dans les limites légitimes de son domaine, une certaine inerrance plus qu'à tout autre tenant d'une discipline d'à côté, surtout lorsque son affirmation trouve l'approbation unanime des savants de son ordre.

des corps, solide, liquide, gazeux: elle se refuse à enregistrer un cas de mutation substantielle dans le passage de l'eau de l'état liquide à l'état gazeux, qui constituait auparavant le changement de l'élément eau en élément air: elle n'admet plus d'ailleurs les transmutations directes et réciproques des éléments eux-mêmes.

Mais si la nouvelle chimie condamne l'ancienne à beaucoup d'égards (1), si elle efface du livre de la science certaines mutations, elle les remplace par d'autres. Elle ne relève qu'un cas de mutation accidentelle là où l'on affirmait une mutation substantielle; mais elle décèle des mutations substantielles là où les anciens ne reconnaissaient qu'une mutation accidentelle. Elle modifie la liste dressée jadis, mais ne modifie pas la nature des événements inscrits sur cette liste.

Lorsqu'elle s'efforce de définir *ex professo* son objet propre, d'isoler son domaine des domaines des sciences voisines, lorsqu'il s'agit surtout de le distinguer de l'objet des sciences physiques, ne va-t-elle pas répétant qu'elle prend à sa charge l'étude des phénomènes qui altèrent la constitution des corps, et un bon juge qui se soucie de noter la prétention commune des savants à la suite des tendances manifestées depuis vingt ans, écrit encore: « On peut dire de la chimie qu'elle est la science de *transformation des différentes sortes de matières* (1).»

Que prétend-on faire en opposant mélange et combinaison, sinon distinguer mutations accidentelles et mutations substantielles?

Dans les mélanges et les combinaisons, si l'on s'en tient à considérer les masses des corps rapprochés, ne prétend-on pas justement opposer une juxtaposition fortuite de matériaux à un arrangement architectural dont la cause est immanente aux masses entrées dans le *consortium*.

Et pourquoi la théorie mécanique a-t-elle été dépassée, sinon parce qu'elle prétendait expliquer par les principes d'une science qui dans les corps ne considère que la masse et dans les forces qu'un pouvoir moteur qui ne distingue pas entre les masses, parce qu'elle prétendait, dis-je, expliquer des faits qui, comme les affinités, l'atomicité, le poids spécifique, la fonction chimique en général, témoignent d'une tendance élective, discriminative et préférentielle!

(1) G. Urbain: « *Valeur des idées de Comte sur la chimie* », in *Rev. de métaphysique et de morale*, juin 1920.

Et pourquoi tant de théories successivement abandonnées après un règne éphémère, sinon parce que dans leurs tentatives de synthèse, elles avaient sacrifié les fonctions chimiques à des discriminatifs physiques, autrement dit parce qu'elles avaient méconnu le caractère substantiel des changements étudiés en chimie?

Tel a été leur tort par exemple quand elles ont masqué l'action élective des atomes derrière l'intensité énergétique déployée dans leurs réactions, ou bien quand elles ont fait dépendre les propriétés d'une combinaison moins de la nature des atomes que de leur position dans la molécule. Dans tous les cas, c'était tenter de subordonner la chimie à la physique, c'est-à-dire à la science des mutations accidentelles.

Le philosophe discerne le sens exact et profond des enquêtes des sciences chimiques; il définit les termes véritables des problèmes fondamentaux qu'elles agitent, et il note après des déviations éphémères le redressement perpétuel de leurs tendances.

Et il se croit autorisé à affirmer que ces sciences solutionnent dans le même sens que la chimie de tous les temps et que la physique du sens commun le problème des transformations de la matière inanimée.

En présence donc des tendances d'une science qui, comme la chimie du XIXe siècle, a fourni plus de cent ans d'une aussi brillante carrière, en présence de tendances qui, si le philosophe les interprète bien, ont consisté à déceler dans la nature les transformations des différentes espèces de corps, il serait bien téméraire de dire que la chimie a fait entièrement fausse route.

Mais voici l'électro-chimie qui entre en scène. Il était fatal qu'à ses débuts elle fût un agent de dissolution de l'unité chimique dans les corps simples et dans les corps composés.

Mais voici la doctrine qui s'élabore et la nouvelle science, qui précise ses frontières: la préchimie se pose plus avantageusement en s'opposant à la chimie.

Et l'heure vient des interventions philosophiques. Elle est bien symptomatique cette étude que poursuit la *Revue de Philosophie* sous la signature d'un savant et d'un philosophe tel que M. Vignon. Elle fait surgir si lumineusement du milieu des forces de dispersion électriques et magnétiques, un agent qui les neutralise, les contrecarre et les dirige en vue de fonder l'individualité chimique de l'élément et du mixte.

L'agent des constructions chimiques n'est pas, sous un pseu-

donyme, l'agent des manifestations électro-magnétiques, puisqu'il leur fait violence. On ne peut pas plaider avec plus de force et d'actualité la thèse de la diversité substantielle des corps, prélude de la thèse des mutations substantielles.

*
* *

On peut élever des objections contre les vérités de sens commun; on peut soulever des difficultés contre les évidences de conscience.

Est-il possible que, à chaque attaque nouvelle, ces vérités et ces évidences soient remises en question? Faut-il que l'ordre moral et social qui repose sur elles soit compromis jusqu'au moment où se règle le sort de la difficulté et de l'objection?

La lumière d'évidence dont ces vérités sont entourées crée dans l'esprit cet état particulier que l'on appelle la certitude.

L'objection qui survient ne peut pas se réclamer d'une évidence de même nature: elle ne peut pas engendrer une certitude: elle crée un doute. Or, un doute ne prévaut pas contre une certitude.

Contre la certitude de l'existence du soleil, on pourrait faire valoir des difficultés d'ordre mécanique et physique qui resteraient longtemps pendantes. L'évidence du sens commun prévaut: c'est aux sciences physiques qu'il appartient de le défendre et de résoudre les doutes dans le sens de ses assertions.

Contre le témoignage de conscience qui nous atteste la dualité substantielle de l'aliment et de ma personne avant la digestion, et l'identité substantielle de l'un et de l'autre après digestion, contre ce témoignage, on ne peut élever que des doutes, et il appartiendra à la philosophie et aux sciences de les dirimer.

Contre les mutations substantielles dont le vivant est le terme, on objecte les phénomènes de survivance biologique et de persistance fonctionnelle remarqués dans certains organes isolés ou associés, et pour certains fragments d'organes détachés du vivant dont ils faisaient partie. On objecte également les phénomènes de transplantation connexes aux premiers.

Puisque séparées de leur gros, ces épaves biologiques sont capables des mêmes opérations qu'elles exécutaient déjà au sein du vivant, n'y a-t-il pas lieu de croire qu'aucun changement essentiel n'est intervenu dans leur constitution fondamentale, et que par conséquent elles jouissaient déjà au sein du vivant de l'indépendance substantielle?

C'est que la pluralité substantielle du vivant était déjà un fait accompli. Nous sommes donc en présence moins d'un changement substantiel, que d'une séparation de substances momentanément associées.

Et pour le cas de la transplantation ne nous fournit-il pas simplement un échantillon de migration d'un individu biologique tout armé pour se suffire à lui-même substantiellement?

Est-ce parce que, à la suite d'une sorte d'amputation, d'une rupture de continuité, dans la masse organique, nous constatons des phénomènes de persistances fonctionnelles dans l'organe détaché de l'organisme dont il faisait partie, est-ce pour cette raison que nous sommes autorisés à affirmer que son existence indépendante au sein de ce même organisme était un fait accompli, et qu'il faut renoncer à la présomption de l'unité substantielle du vivant, pour laquelle tient le sens commun, pour laquelle tient le témoignage de la conscience quand il s'agit de nos organes, avant leur amputation.

Il est certain que cette indépendance remonte à une date récente, et qu'elle n'est pas contemporaine de l'avènement du tout biologique auquel était associé l'organe détaché puisque celui-ci est l'œuvre de celui-là, une construction de sa façon, matériaux et plan, entretenue à ses frais, réparée par ses soins, relevant de lui assez étroitement pour que l'amputation étant pratiquée, l'existence éphémère de la partie détachée dépende de l'influence d'un milieu artificiel qui est comme l'équivalent du tout organique dont il est une branche séparée.

L'école connaissait ces aptitudes à l'existence substantielle des portions de vivant, à la suite de sectionnements pratiqués dans un certain sens dans le corps de certains animaux, comme les annelés, et pourtant elle ne connaissait pour ces parties pendant la durée de leur consortium qu'une substance unique. Avant leur séparation elles formaient une substance unique *unum in actu* : leur aptitude à former une multiplicité d'individus après sectionnement les rendait *multiplex in potentia.*

L'école connaissait des formes de passage comme celle qu'elle attribuait au cadavre et à l'embryon et qui répondaient à des stades successifs dans l'évolution de certaines catégories d'êtres.

Elle connaissait la greffe végétale, et n'ignorait peut-être pas la greffe animale, et tous ces faits ne lui paraissaient pas inconciliables avec la croyance en l'unité substantielle du vivant.

Mais ces faits sont d'un tout autre ordre que celui de l'assi-

milation des aliments sur lequel elle appuyait l'induction qui la conduisait à son système de la Nature.

L'aliment ingéré et digéré perd son individualité propre pour en adopter une autre. Il ne passe pas inchangé dans l'organisme qui le fait sien. Il perd sa spécificité chimique et fonctionnelle, pour en revêtir une autre dans la portion du vivant dont il est devenu élément constitutif : quelque soit son passé, il est devenu tissu organique et activité biologique déterminée.

Faute d'admettre cette transformation, il faut admettre qu'il y a en moi après digestion, un légume et moi, une partie d'animal et moi; ou bien, si l'adversaire admet la transformation substantielle de l'aliment végétal ou animal en résidus chimiques avant la digestion, on dira qu'il y a en moi, en sus de moi, une multiplicité de produits chimiques et on admettra un moi colonial et sporadique. Il faut relire saint Thomas (1) se demandant si l'aliment devient vraiment la chair de celui qui le mange. Sa solution est antérieure à toutes les évolutions des sciences; la science ne pouvant que confirmer le verdict du sens commun.

L'unité qui règne dans l'organe — structure chimique, structure anatomique, fonctions physiologiques, et coordination de ces trois facteurs — ne permet pas de penser qu'il y ait en lui, à la suite de l'apport digestif, une multiplicité d'agents donc une pluralité de substances.

Dans l'œil qui voit il n'y a pas un composé chimique qui agit pour son propre compte, à côté d'un végétal qui exécute une opération vitale, juxtaposés l'un et l'autre à un animal qui exécute un acte de vision.

Pour que cela soit, il faudrait d'abord que chacune de ces substances possédât en propriété une portion différente du continu, ce que l'expérience réprouve : puisque c'est sur le même siège naturel que sont installées les activités qui fonctionnent dans l'acte de la vision.

Les rouages d'une machine qui s'actionnent, sont autant d'agents distincts et par là même autant de substances différentes, qui emportent chacune leur portion propre de matière.

L'unité d'un organe est donc essentiellement dissemblable de l'unité purement accidentelle d'un mécanisme.

Mais encore la manière dont la loi de conservation de l'énergie

(1) *Somme théologique*. I. q. 119, a I. « Utrum aliquid de alimento convertatur in unitatem humanæ naturæ. »

s'applique à l'acte de la sensation plaide contre l'hypothèse d'une pluralité d'opérations, donc d'une pluralité d'opérants qui concourraient au même acte de sensation.

Le travail spécifique de l'organe qui sent ne réclame pas une dépense d'énergie plus considérable que s'il s'agissait de la simple opération physico-chimique qui s'accomplit parallèlement à l'acte biologique et à l'acte sensitif.

C'est que l'activité spécifique de la vie et celle de la sensation ne s'inscrivent pas en dépense supplémentaire d'énergie, à la suite des pertes occasionnées par l'action physico-chimique concomitante.

Ce résultat serait inadmissible si chaque espèce d'opération se passait dans un sujet substantiel différent; la perte s'accroîtrait avec le nombre des agents et l'extériorite mutuelle des activités.

Remarquons expressément que nous ne donnons pas dans l'écueil d'une pétition de principe qui consisterait à déduire du système de la matière et de la forme, l'impossibilité de la position que nous combattons — d'une multiplicité d'agents au sein du vivant pour expliquer l'opération vitale — pour ensuite tirer de la thèse de l'unité ainsi démontrée une preuve du système péripatéticien.

Dans ce plaidoyer nous n'avons fait aucune allusion à une multiplicité de formes, élémentaire, végétale, animale, pour en combattre ou en soutenir la superposition ou l'absorption.

C'est le fait de l'unité substantielle du vivant que nous avons mis en relief, surtout à l'aide de l'argument du bon sens. L'explication du fait, la démonstration du comment sera fournie par après, lorsque, par voie déductive on redescendra vers cet objet, à la lumière de la théorie de la contenance virtuelle des formes.

L'unité substantielle du vivant démontre le fait de la mutation substantielle de l'aliment digéré par le vivant et nous permet de prendre les phénomènes les plus indubitables de la vie comme base solide de l'induction péripatéticienne qui nous fournit les concepts de matière et de forme.

Observons enfin que l'existence et l'ostension de mutations substantielles en biologie, dans le phénomène de la digestion nous procure cet avantage d'étendre au monde inorganique le règne de la synthèse hylémorphiste, puisque ce monde entre par la digestion dans le monde des vivants, et lui fournit l'apport de sa matière première.

La reconnaissance de mutations substantielles dans le do-

maine de la vie suffit à nous donner la synthèse hylémorphiste et à en étendre l'empire à la matière tout entière.

Aucune nécessité ou convenance apologétique ne nous porte donc à proclamer le caractère substantiel des changements qui se produisent dans le monde inorganique.

*
* *

Quelles sont donc les lumières que l'acquisition de la doctrine de la matière et de la forme permet de projeter sur le problème de la compénétration des activités, des règnes inférieurs et des activités biologiques dans le vivant, et aussi, je crois, sur le problème épineux de la persistance des éléments chimiques et de quelques-unes de leurs propriétés dans le mixte ou composé chimique?

La vue péripatéticienne qui éclaire ce sujet est une vue hypothétique c'est vrai, mais elle répond aux exigences de l'observation, elle sauve si victorieusement l'unité substantielle du vivant, s'adapte si élégamment au système péripatéticien général, qu'elle prend figure de certitude dans tous les exposés des docteurs de l'Ecole.

Elle établit une hiérarchie de formes substantielles, depuis la forme la plus élémentaire, qui est une forme préchimique, la forme de la corporéité que les partisans de la construction électrique de la matière, ne seront pas peu surpris de trouver si ancienne, jusqu'aux formes les plus parfaites des animaux supérieurs.

Elle attribue à la forme supérieure les pouvoirs et propriétés des formes inférieures avec en plus les pouvoirs spécifiques de celle-là, et en moins leur limitation. L'inférieur ne comprend pas le supérieur, il s'y oppose, mais rien ne s'oppose à ce que le supérieur contienne les perfections et virtualités des degrés d'êtres inférieurs; de même qu'un nombre supérieur renferme les unités des nombres inférieurs, qu'une surface plus grande renferme les aires des surfaces moindres. Telle est, en abrégé, la théorie de la contenance ou inclusion virtuelle de formes.

C'est ainsi que la forme du végétal comprend et renferme les énergies et propriétés physico-chimiques, et les subordonne à ses desseins propres, que la forme de l'animal, puis celle de l'homme absorbe et régit en vue de ses tendances spécifiques les activités des degrés inférieurs de l'histoire naturelle.

Ainsi s'explique la simultanéité et la coordination des tenu-

festations physiques, chimiques, biologiques et sensitives, dans l'unité de l'opération, de l'organe, de l'agent biologique.

Rien ne s'oppose à voir entre les différentes substances du monde inorganique une certaine hiérarchie, donc une hiérarchie de formes substantielles, à partir des corps simples jusqu'aux composés les plus compliqués. Les formes des composés renferment virtuellement les propriétés et pouvoirs des corps simples avec en plus, et en subordination, les propriétés et pouvoirs spécifiques qui leur sont propres.

Rien ne répugne à ce que l'on transporte en chimie l'hypothèse de l'inclusion virtuelle des formes.

Elle permettra d'expliquer nombre de faits apparemment discordants, comme la persistance au sein du composé, des activités spécifiques des éléments, poids, arrangements moléculaires, pouvoirs magnétiques électriques, optiques, propriétés spectrales, etc....

*
* *

Mais en aucun cas il ne serait permis sans sortir de la tradition thomiste expresse (1) et sans encourir le soupçon d'incompréhension de la synthèse péripatéticienne, d'admettre une pluralité actuelle de formes au sein d'un même individu.

Si l'on admet le fait des mutations substantielles et si l'on appuie sur ce fait le système de la matière et de la forme, il faut admettre que ce qui passe d'une substance à l'autre n'est pas un principe substantiel complet et achevé : autrement il n'y aurait pas de changement dans la constitution de la substance; celle-ci passerait inchangée d'une combinaison à l'autre.

Mais le principe commun aux deux termes étant achevé dans l'ordre de la substance, par l'action de la forme, nous sommes en présence d'êtres complets dans la ligne de la subsistance et de l'essence : de minéraux, par exemple de végétaux, d'animaux, de telle espèce déterminée, classifiée.

Ajoutez à ces individus, un sel, un légumineux, un insecte, une forme substantielle venue du dehors, vous leur associez un autre individu de subsistance et d'essence spécifique déterminée et donc différente, vous associez par exemple un légume à un sel, un insecte à un légume, un mammifère à un insecte : vous obtenez deux individus, donc deux principes existentiels. Et il n'y a pas là pure affirmation.

(1) *Somme théologique*, I, q. 76, a. I.

Pour qu'il fût possible d'associer un principe substantiel à un individu déjà tout constitué, il faudrait déceler dans cet individu complet substantiellement et essentiellement, un caractère intrinsèque d'inachèvement, d'imperfection, de potentialité : ce principe il le possède bien dans sa matière première, mais pas dans le principe de sa nature spécifique qu'est sa forme.

En sa forme, il ne lui manque rien d'essentiel : sans quoi il serait essentiellement incomplet dans l'ordre de l'existence, puisque la forme est l'agent d'achèvement dans cet ordre : il serait inexistant.

D'ailleurs, lui surajouter une essence autre que celle qu'il porte, c'est le rendre essentiellement autre qu'il n'est, donc essentiellement différent de lui-même, et cela sans le changer. C'est là une contradiction dans les termes.

Il lui manque d'être à un niveau supérieur de la réalité physique : mais ce surcroît ne lui est pas dû ni requis pour exister, il répugne même à la détermination spécifique qui le fait être ce qu'il est essentiellement, et l'attache à sa nature spécifique. *Species sunt sicut numeri.* Il répugne à un nombre inférieur de renfermer, restant ce qu'il est, un nombre supérieur d'unités. Il répugne à une surface déterminée de renfermer un nombre plus grand de mètres carrés : à un triangle restant triangle, de devenir carré. Il répugne à un végétal restant végétal, d'être un animal.

De plus, la matière étant actualisée par une certaine forme, est réfractaire à une occupation simultanée par une autre forme; dans la même mesure, où il est impossible qu'une masse plastique affecte en même temps plusieurs figures; dans la mesure où il est impossible qu'un même bloc de marbre, par exemple, entre en même temps dans la composition de plusieurs statues.

Enfin et c'est là un grief distinct, il me semble, et de la plus haute gravité, la notion péripatéticienne de causalité physique est abolie dans l'hypothèse que nous combattons. Elle consiste la causalité physique, à tirer un être d'une matière préexistante; l'action génératrice s'oppose ainsi à la création qui est une production *ex nihilo.*

Ce serait une pure absurdité que la production d'un être tiré d'une autre espèce d'être préexistante, gardant son individualité. Serait absurde l'acte qui consisterait par exemple à tirer un mammifère d'un insecte, l'insecte restant insecte, un animal d'un végétal, le végétal restant végétal : au même titre qu'il

serait absurde de faire une statue avec du marbre qui garderait la forme d'une autre statue.

Aussi la doctrine d'Aristote fait-elle entrer en ligne de compte dans la génération substantielle comme dans la génération accidentelle, la *privation* qui est la désactualisation de la matière première, et sa désolidarisation d'avec une forme antérieure, pour concourir avec la nouvelle forme à la production du nouvel être.

L'action physique fait quelque chose avec une matière et non avec une forme : elle fait sortir une forme nouvelle de la matière dépouillée de toute forme, ***educit formam a materia, transmutat materiam.***

Autrement il n'y a pas de changement proprement dit : il y a alors cas de pure création. L'adjonction d'une forme seconde à une forme première, réclamerait un acte de la toute puissance divine : c'est comme l'addition d'une âme à un corps préexistant, c'est du pur dynamisme.

Saint Thomas répète à satiété qu'une forme adventice surajoutée à une forme préexistante ne peut être qu'une forme accidentelle, qui ne fait pas la substance substance, mais l'affecte d'une détermination seconde, ***secundum quid***, la fait telle, colorée, chaude, par exemple.

*
* *

Que penser d'une preuve de suppléance que les grands classiques auraient ignorée, bien qu'elle utilise des données d'expérience très élémentaires, et qui appuierait toute la construction conceptuelle d'Aristote sur d'autres bases que celles des mutations substantielles, et cela sans altérer en aucune manière le sens originaire des pièces maîtresses du système?

On nous invite à transposer dans le monde de la substance l'opposition que nous offrent dans le monde des accidents, la quantité et la qualité, l'extension et la causalité, la masse et la force.

Je prends dans Vallet (*Praelectiones philosophicae, Cosmologia*, t. II) les grandes lignes de cette démonstration.

D'un côté, nous remarquons dimensions, passivité, multiplicité, indifférence spécifique; d'autre part, causalité, unité, individualité, détermination spécifique.

Le monde de la substance doit répercuter ces deux sortes de caractères, et nous fournir l'équivalent des deux grands prin-

cipes classiques des choses avec leurs oppositions et leurs rapports.

C'est toujours une opération délicate et sujette à caution de transporter dans le monde de la substance une hétérogénéité remarquée dans le monde des accidents, puisque les accidents ont justement pour but d'introduire dans l'être considéré dans sa totalité, une certaine multiplicité dont il ne serait pas capable, envisagé dans sa structure proprement substantielle; ainsi la pluralité des puissances, ainsi l'opposition de l'intellect agent et de l'intellect passif, etc., sont l'effet d'une exigence rationnelle et ontologique destinée à garantir l'unité de la substance.

La substance, il est vrai, est la raison d'être, le répondant ontologique des accidents qu'elle porte, considérés dans leur existence et dans leur nature: elle doit être ce qu'elle communique par voie de *dimanation,* mais elle est cela éminemment, à un étage plus élevé des choses, où les oppositions peuvent se fondre dans l'unité, où ce qui est *division* plus en avant peut être *unité* à la racine.

Et c'est justement, par une certaine ironie des choses, la forme substantielle qui est la raison d'être profonde *principium quo remotum* de toutes les caractéristiques et attributs du composé matériel et notamment de sa corporéité et dimensivité, et de tout ce qui en dérive logiquement. Ce n'est pas la matière qui postule l'extension, c'est la forme. A moins qu'il ne s'agisse d'une opposition de moteur à mobile *sub eodem respectu*, d'immatérialité à matérialité, il est bien risqué encore une fois de transporter dans la substance l'opposition que trahissent les accidents.

Et puis, on ne voit pas, avec la clarté de l'évidence l'opposition des concepts d'extension et d'activité; ce sont plutôt des concepts étrangers que contradictoires, sauf dans le vivant peut-être où l'activité s'oppose aux matériaux organiques, comme la fin aux moyens.

Mais on ne voit pas du tout l'identification des concepts d'étendue et de passivité.

La distinction classique des sciences mathématiques d'avec les sciences physiques est fondée sur la distinction de la *materia sensibilis* et de la *materia intelligibilis*, l'une étant rationnellement convenable sans l'autre, la quantité étant intelligible sans la qualité. C'est que la quantité est rationnellement étrangère à la qualité, que celle-ci soit active ou réceptive.

Qui ne sait d'ailleurs que la passivité ou réceptivité physique

constitue un caractère formel, et que les scolastiques la rangent dans la catégorie de la qualité. Voilà donc la passivité séparée de la multiplicté extensive.

Que s'il faut enfin transposer dans le monde de la substance toutes les caractéristiques de l'extension et de l'activité, on obtiendra une mixture substantielle quelconque, bien différente du concept classique.

La matière première est un principe simple, en tant que principe premier des choses, irréductible, réfractaire à toute décomposition, donc indivisible, loin d'être divisible à l'infini comme la quantité , « nec quantum ».

Elle est incapable d'exister, elle n'est même pas intelligible sans la forme, alors que l'étendue gagne en intelligibilité à être distinguée rationnellement de la qualité active ou passive : l'école l'appelle dans cet état, comme je l'ai dit, la matière intelligible et elle en fait l'objet des sciences mathématiques.

Par elle-même, comme telle, elle contraste avec la quantité et l'étendue. Ce n'est que lorsqu'elle est affectée de son attribut accidentel privilégié, avec lequel elle est en rapport d'affinité logique, la quantité, qu'elle devient divisible, et dimensive. Mais dans cet état, elle est matière seconde; elle est entrée dans le composé.

C'est dans cet état que saint Thomas l'envisage pour la comparer à la forme au 3° du chapitre LXV du lib. II C. G.

Et de cette opposition ne se dégagent pas les caractères propres de la matière, que met en évidence l'argument des changements substantiels.

Dans le passage mentionné, saint Thomas oppose la multiplicité extensive de l'organisme à l'unité de son dessein fonctionnel, et il conclut à la présence d'un moteur organique incorporel, indivisible. Ce moteur c'est l'âme, le principe extensif c'est le corps.

Or il est clair que le corps ne compte pas ici pour la matière première comme telle, puisque celle-ci est également incorporelle, inquantitative « nec quantum ».

Pour qu'il y ait unité substantielle, il faut bien admettre là où il y a pluralité d'éléments composants, une potentialité, une imperfection, un inachèvement existentiel dans l'un des éléments composant l'être. On ne voit pas bien alors pourquoi ce serait plutôt le principe de l'extension que le principe de l'énergie qui serait cet élément potentiel.

Est-ce parce que l'extension se trouve indifféremment dans

toutes les essences de corps, même spécifiquement distinctes, et qu'elle ferait preuve par là, d'une indétermination spécifique caractérisée ?

Mais si l'extension n'est pas un caractère déterminant spécifique, elle est au premier chef un déterminant générique : elle n'est pas plus à ce titre indéterminée et potentielle que la pesanteur, la masse et les autres attributs physiques qui sont l'apanage commun du corps. On ne peut pas assimiler l'indétermination existentielle de la matière avec le fait de sa présence dans tous les corps.

Il n'y a donc pas, à notre sens, dans la tradition scolastique, de preuve de rechange, en cas de déficience de l'argument des changements substantiels.

Mais ce n'est pas seulement la thèse centrale de la cosmologie péripatéticienne qui chancelle par le fait de la renonciation à cet argument, c'est toute la physique, toute la philosophie de la Nature qui s'écroule.

Que devient la définition de la Nature, la définition de l'action physique par contraste avec l'action créatrice de Dieu, la thèse de la conservation de la matière étonnamment confirmée par les sciences modernes?

C'est même la systématisation du changement accidentel *alteratio,* qui est compromise, puisque le changement accidentel est ordonné au changement substantiel.

Quel est le sort du livre capital de la Génération et de la Corruption? La conception de l'infini vient s'arc-bouter à la notion d'une matière qui se transforme; même celle de la quantité, toute la théorie de la contingence.

En résumé donc et pour finir, je ne crois pas m'alarmer outre mesure, en signalant le danger que fait courir à la cosmologie de l'école l'abandon de l'argument des mutations substantielles.

Le danger est réel. J'ai libéré ma conscience, en le dénonçant.

M. Gossard.

COMPTES RENDUS

R. Lespieau. *La molécule chimique.* Un vol. in-16 de 286 pages, de la « Nouvelle collection scientifique ». ALCAN, Paris, 1920.

L'auteur écrit l'histoire de la molécule chimique. Cette histoire tient l'espace d'un siècle. Dalton publie en 1908 le traité intitulé « *A new system of chemical Philosophy* », où il émet l'hypothèse que tous les corps solides ou liquides sont constitués par un nombre considérable de particules extrêmement petites, liées les unes aux autres par une force de cohésion. En 1839. Dumas découvre l'acide trichloracétique, lequel va lui suggérer l'idée de type chimique. En 1849, Wurtz trouve les amines primaires et les rapporte au type ammoniaque. Williamson, vers 1851, montre l'importance du type eau, déjà conçu par Laurent Gerhardt, qui édite en 1856 son *Traité de chimie.*

Comment s'est précisée dans l'esprit des chimistes la notion de la molécule ? A quelles méthodes doit-on les progrès merveilleux réalisés sur ce point en si peu d'années? M. Lespieau nous l'expose avec compétence et clarté, avec chaleur aussi, ce qui donne à son livre mouvement et vie. On lit, par exemple, à la page 220 : « Je sais d'éminents savants qui s'esclaffaient quand on parlait devant eux du carbone tétraédrique. Evidemment cela leur donnait moins de peine que de se mettre au courant de la question. » Page 144 . « Avogadro et Ampère ont émis la même hypothèse,... mais... le mémoire du second où l'on part de considérations physiques est plutôt vaseux. » Page 271 « Certains clans de chercheurs ont pris l'habitude de bluffer d'une façon invraisemblable, ils établissent de fort beaux systèmes sur des mesures qui « collent » à 400 p. 100 près... » Ces passages, il faut le reconnaître, assez clairsemés, ne doivent rendre suspectes à aucun degré l'impartialité et la probité scientifique de l'auteur. Ils témoignent seulement de la sincérité de ses convictions d'ailleurs si fortement motivées (1).

(1) Ajoutons une remarque d'ordre grammatical. A la page 166, on nous parle de la date de *parution* d'un mémoire. *Parution* n'est pas français. Il faudrait: *date d'apparition.*

L'idée générale qu'il s'efforce de mettre en relief, c'est que l'étude des réactions chimiques, grâce à l'hypothèse des atomes, a permis de pénétrer profondément dans l'intimité de la molécule. Les physiciens n'ont pas joué le rôle qu'on leur attribue trop souvent: ainsi, il est faux de prétendre que la notation atomique découle de l'hypothèse d'Avogadro. « C'est une erreur que réfute l'histoire de la chimie » (p. 70). Pour déterminer les poids atomiques, Berzélius se sert la plupart du temps de procédés purement chimiques. Il n'utilise que très accessoirement la loi de Dulong et Petit sur les chaleurs spécifiques, les densités de vapeur déduite de la loi de Gay-Lussac, les idées de Mitscherleih sur l'isomorphisme « Le chimiste a le droit de réclamer sa part : il ne diminue point pour cela celle des autres » (p. 283).

Chemin faisant, on redresse certaines erreurs historiques. D'après les manuels, la loi de Proust porterait que deux corps pour former un même composé, se combinent toujours dans le même raport. Vérité de La Palisse ! En réalité, Proust soutenait contre Berthollet que toute substance pure ayant une composition constante, les préparations qui n'ont pas une composition constante, doivent être regardées comme des mélanges de substances pures. — Autre légende : Dalton aurait enseigné la loi des rapports simples. Or, dans les écrits du grand chimiste, on n'en trouve pas trace. Il se borne à « conseiller d'essayer les formules simples ». « Il n'affirme nulle part que ce seront *forcément* les bonnes. » Et M. Lespieau le prouve, textes en mains.

Les philosophes prendront intérêt à la lecture de ce petit volume. Leur attention sera retenue particulièrement par la discussion Berthollet-Proust, à propos de la distinction entre mélanges et combinaisons, par les chapitres sur les radicaux, la notion de type, la valence et la stéréochimie. Bien des démonstrations simplistes nous seraient épargnées en cosmologie, si l'on se donnait la peine d'étudier d'un peu près et sans parti pris la chimie actuelle. Sans doute l'hypothèse se mêle aux faits; il ne s'agit pas au reste de les confondre. Quels que soient ses succès, la théorie atomique n'explique pas tout. M. Lespieau consacre le chapitre XVII de son livre à nous en convaincre. Mais sous prétexte d'éviter l'excès de crédulité et pour ne point paraître « croire que c'est arrivé », il ne conviendrait pas d'affecter le mépris. On ne peut, après tout, philosopher qu'avec la

science de son temps. C'est ce qu'ont pratiqué Aristote et saint Thomas.

« S'il arrive un jour qu'une hypothèse plus large, embrassant plus de faits, fournisse, *sans plus de difficulté au moment de l'application* et les résultats dont nous sommes redevables à la théorie atomique et d'autres encore, il n'est pas douteux qu'on lui donnera la préférence, mais elle ne sera certainement pas à l'abri de toute objection, et il y aura toujours des esprits scrupuleux pour nous mettre en garde contre son caractère hypothétique. » (p. 255 et p. 256.)

Le philosophe est d'autant plus qualifié pour critiquer de son point de vue propre une théorie scientifique qu'il en peut mieux apprécier tous les services, tant de l'ordre spéculatif que de l'ordre pratique.

G. V.

M. Leclerc du Sablon. *L'Unité de la Science.* Un vol. in-16 de 284 pages, de la « Nouvelle collection scientifique ». Alcan, Paris, 1919.

L'unité dont il est ici question, ce n'est pas l'unité d'objet ni, à plus forte raison, l'unité systématique. La réalité comprend plusieurs plans ou plusieurs niveaux d'être; nos connaissances ne s'organisent pas en un corps unique de doctrine où tout le détail procéderait par voie déductive d'un principe premier. Chaque science regarde un aspect particulier des choses. Mais toutes « se développent suivant la même voie. Le point de départ est fourni par l'observation directe de la nature; puis, l'induction permet d'établir une série de lois qui ne sont autre chose que l'expression généralisée des phénomènes; enfin, la science expérimentale est encadrée par une théorie où les lois et les phénomènes sont déduits de quelques principes posés *a priori*... Si les sciences se ressemblent par l'ordre général de leur évolution, chacune d'elles est caractérisée par son degré d'avancement, l'importance relative de chacune des trois phases : descriptive, inductive et déductive, et la nature des postulats que supposent les raisonnements inductifs ou déductifs » (p. 271).

Dans le chapitre premier : *Origine de la connaissance scientifique*, l'auteur démontre la coopération des sens et de la raison pour la connaissance du monde extérieur : « Sans la raison, les renseignements venus des sens resteraient lettre morte; sans le secours des sens, la raison serait impuissante et on a même

quelque peine à concevoir comment elle pourrait fonctionner. » (p. 2).

Les notions premières, suggérées par l'observation, sont élaborées par l'intelligence. « On dit quelquefois que la notion de ligne droite est un concept de notre esprit. Il ne faut pas entendre par là que notre esprit a conçu la ligne droite indépendamment de toute expérience, mais qu'il l'a conçue en dépassant l'expérience et en faisant entrer dans la notion quelque chose que ne pouvait donner l'expérience. » (p. 12.) C'est par l'intuition que nous pouvons connaître les axiomes, les principes, les postulats. Il est indispensable de contrôler l'intuition par les faits. Une donnée intuitive ne s'impose comme objective que si l'expérience la vérifie. L'auteur aurait dû distinguer divers sens du mot *intuition*. Comment soutenir, par exemple, que les axiomes *évidents* et les postulats *inévidents* sont atteints par vues intuitives de même ordre ? Et si tout postulat se caractérise par l'inévidence, d'où vient que l'on en peut avoir l'intuition? (1).

Au chapitre II, il est question du principe de causalité. D'après M. Leclerc du Sablon, ce principe ne se démontre ni *a posteriori* ni *a priori*. Pas *a posteriori*, car nous n'épuiserons jamais l'expérience; pas *a priori*, les arguments de Lachelier dans le *Fondement de l'induction* laissent place au doute. Comme, d'autre part, le principe de causalité n'est pas évident, il reste qu'on le reçoive à titre de postulat. En certains passages, on nous assure que « beaucoup de personnes ne répugnent pas à admettre que la nature peut avoir des caprices et que, si les faits observés démentent quelquefois les lois admises, ce n'est pas parce que les faits ont été mal observés ou les lois mal établies, mais bien parce qu'il n'y a pas de loi du tout » (p. 26); « que l'on peut très bien admettre certaines lois et même un grand nombre de lois, sans être persuadé pour cela que tous les phénomènes sont soumis à un déterminisme absolu » (p. 26); que « le principe de causalité n'est... pas une vérité de sens commun. » (p. 27). Ailleurs, nous lisons : « Lorsque nous observons un fait dont la cause nous échappe, nous préférons avouer notre ignorance et notre impuissance à découvrir cette cause, plutôt que d'admettre qu'il y a des effets sans causes et des phénomènes indépendants de toute loi. »

(1) A la page 8, l'auteur mentionne le problème de *Molineu*. Il faut orthographier : *Molyneux*.

(p. 41.) De ces affirmations en sens divers il résulte dans l'esprit du lecteur un malaise. Peut-être faut-il entendre des hommes de science les assertions émises en dernier lieu, tandis que les premières viseraient le public non cultivé. Quoi qu'il en soit, M. Leclerc du Sablon aurait eu avantage à distinguer le principe de causalité du principe du déterminisme. Certaines ambiguïtés eussent ainsi disparu.

On objecte, pp. 34-40, à la théorie bien connue de Lachelier sur l'induction que le déterminisme des causes efficientes suffit au raisonnement scientifique. Bien loin de supposer le principe des causes finales, la fixité des espèces découle sans difficulté du principe des causes efficientes. Mais que signifient alors des phrases comme celles-ci : « Sans espèces fixes, il n'y aurait... aucune application possible du principe de causalité qui serait comme inexistant. Pour qu'on puisse dire que les mêmes causes ont les mêmes effets, il faut que les mêmes causes puissent être reproduites identiques à elles-mêmes; pour cela, il est nécessaire que la matière, brute ou vivante, qui entre en jeu conserve les mêmes propriétés, les mêmes caractères. Le degré de certitude que donne l'application du principe de causalité, est en raison directe du degré de fixité des espèces? » (p. 40). Lachelier a-t-il voulu dire autre chose ?

L'induction est définie par à peu près : « Cette opération de l'esprit qui permet de passer d'un fait particulier à une loi générale » (p. 20). On ajoute : « De ce que nous avons vu une fois le fer se dilater sous l'action de la chaleur, nous concluons, par induction, que le fer se dilatera toujours sous l'action de la chaleur. Un médecin qui a constaté que la digitaline régularise les mouvements du cœur dans certaines conditions, induira que, dans les mêmes conditions, la digitaline produira toujours le même effet. » (p. 21.) Il ne semble pas que personne procède de la sorte. Le rapport *naturel* est d'emblée conçu comme général. Ce sont les philosophes qui se demandent ensuite *pourquoi* il est légitime de tenir pour universel un rapport aperçu entre des faits singuliers.

A supposer que le principe de causalité serve de majeure au syllogisme inductif, nous n'en devrions pas moins critiquer des formules de ce genre : « Le principe de causalité renferme virtuellement toutes les lois de la nature; mais l'expérience est nécessaire pour les en extraire. » (p. 272.) Les lois particulières ne sont pas toutes des lois de causalité. Quant aux lois qui ex-

priment une relation causale, elles ne *déroulent* pas le contenu du principe, elles le *déterminent*. C'est tout différent.

Nous avons coutume de dire : Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Sommes-nous en ce droit de retourner l'énoncé et d'attribuer aux mêmes effets des causes identiques ? C'est le problème qu'examine l'auteur au chapitre III, intitulé : *Causalité inverse*. Pour lui, le principe de causalité inverse est un postulat de l'induction. Toutes les fois que le savant conclut de l'effet à la cause, il invoque tacitement ce principe. D'y renoncer supprimerait les sciences du passé et gênerait infiniment le progrès des sciences expérimentales. Spencer objecte, il est vrai, que le même effet peut dériver de causes dissemblables; mais l'analyse nous apprend 1° que des causes apparemment très différentes et paraissant donner des effets semblables engendrent en réalité des effets différents, quoique partiellement identiques; 2° que des effets différents fournis, semble-t-il, par une cause unique dérivent, au fond, de causes suffisamment variées pour que le principe ne subisse point d'atteinte. La notion de causalité inverse, moins étendu, nous est cependant indispensable. — Je ne crois pas qu'il y ait un principe de causalité inverse au sens où le prend M. Leclerc du Sablon. Le principe de causalité directe joint au principe d'ordre ou de finalité, suffit aux besoins de la science. On ne peut pas prouver qu'un effet donné résulte partout et toujours de la même cause. Autrement, les logiciens eussent-ils répudié comme sophistique le passage du conditionné à la condition dans le syllogisme hypothétique?

« La cause étant donnée, l'effet en résulte; inversement, l'apparition de l'effet est une garantie que la cause a existé. Le chemin qui relie les deux états extrêmes est déterminé dans son parcours; l'est-il également dans sa direction ? En d'autres termes, si A est la cause de B, est-il possible que B devienne la cause de A ? » (p. 65). Les phénomènes sont-ils réversibles ? M. Leclerc du Sablon s'attache à démontrer, dans son chapitre IV, l'impossibilité d'une réversibilité complète, quel que soit l'ordre de phénomènes considéré. C'est le principe de la dégradation de l'énergie qui le conduit à sa conclusion. « Il n'y a pas équivalence entre la cause et l'effet; il y a transformation, et cette transformation nécessaire est irrévocable. Le passage de l'un à l'autre se fait toujours dans le même sens. Il est impossible de revenir sur le passé. » (p. 86.)

Les chapitres V à XV appliquent aux principales espèces scientifiques les réflexions générales du début. Nous ne pouvons songer à les analyser ici. Les questions les plus graves de méthodologie des sciences y sont abordées, et l'auteur prend souvent position. On ne lira pas sans profit cette revue suggestive, quoique rapide, des conquêtes des savants, des moyens dont ils disposent pour les accroître et des difficultés qu'ils rencontrent sur leur chemin.

M. Leclerc du Sablon a consigné dans cet ouvrage le fruit de ses méditations sur la connaissance scientifique. Savants et philosophes n'auront garde de s'en désintéresser.

G. V.

Maurice Delacre, professeur à l'Université de Gand. *Histoire de la Chimie*. Un vol. in-8 de 632 pages. Gauthier-Villars, Paris, 1920.

C'est à juste titre que l'Institut de France a décerné le prix Binoux à M. Delacre pour sa belle *Histoire de la chimie*. Cet ouvrage fut terminé à Gand, en octobre 1916, pendant l'occupation ennemie, et le manuscrit en parvint en France en 1918 par les soins de S. E. le cardinal Mercier. C'est un livre remarquable à bien des égards.

« La publication d'une histoire de la chimie, écrit M. Delacre dans son Introduction, se justifierait aisément par le seul fait qu'aucun ouvrage français de ce genre n'a paru depuis celui de Hoefer. » Les deux volumes d'Hoefer, dont la 2e édition parut en 1866-1869 chez Didot, sont estimables sans plus, et ils ont au moins l'inconvénient de ne plus être au courant, surtout en ce qui concerne la chimie organique. A dire vrai, nous possédons une autre *Histoire de la chimie* en langue française, celle de Jagnaux, en 2 volumes in-8, Paris, 1891, que M. Delacre paraît ignorer. Ajoutez à cela la *Contribution à l'histoire de la chimie*, de Colson, qui sert de supplément à la traduction française de l'histoire de Ladenburg (2e édition, Hermann, Paris, 1911) et les études de Duhem sur le *Mixte* et sur l'œuvre de Lavoisier, et vous aurez à peu près le bilan de tous les travaux écrits en français sur l'histoire de la chimie. En revanche, ces travaux abondent en Allemagne : outre les histoires de H. Kopp et de Ladenburg, que M. Delacre cite fréquemment et presque toujours pour les contredire, il convient de signaler la *Geschichte der Chemie*, d'E. von Meyer (2e édition, Leipzig, 1895) et l'étude de W. Ostwald, dont la traduction a paru dans la *Bibliothèque de philosophie*

scientifique éditée par Flammarion: « L'évolution d'une science, la Chimie ». Ce dernier ouvrage surtout est bien propre à confirmer la méfiance parfaitement justifiée de M. Delacre à l'égard des historiens allemands. Jusqu'à ce jour, hélas, les Français ont trop pris l'habitude de « ne voir la chimie qu'au travers des lunettes allemandes », pour employer l'expression d'un autre chimiste français, M. Lespieau, dans *La molécule chimique* récemment parue chez Alcan.

M. Delacre n'a pas été détourné de sa tâche par la vaste littérature du sujet, et il faut l'en féliciter. Il a adopté la meilleure méthode, celle qui consiste à remonter aux textes et à les interpréter honnêtement. L'histoire de la chimie, depuis Black, gît dans les documents qui sont là « précis, complets, irrécusables ». Ces documents, M. Delacre les étale sous les yeux du lecteur, qui peut se faire ainsi une opinion personnelle: « lire les principaux Mémoires du XIXe siècle, les lire sans idée préconçue, *autant que possible comme un contemporain aurait pu le faire,* départager de la science anonyme les résultats personnels, en extraire les passages caractéristiques, les réunir bout à bout, chercher entre eux un lien, en tirer quelque moralité, diviser ce travail en périodes, étudier dans la biographie des grands chimistes ce qui est de nature à mettre en relief leur génie autant que leurs erreurs, établir entre eux quelques rapprochements et quelques contrastes. C'est tout. » Je ne sache pas qu'on ait jamais mieux défini le rôle de l'historien des sciences et même de l'historien tout court (Cf. FUSTEL DE COULANGES). L'histoire des mathématiques de Maximilien Marie n'est pas conçue dans un autre esprit, bien qu'elle soit tendancieuse en ce qui concerne les travaux de son époque. Les résultats des recherches de M. Delacre viennent souvent contredire les jugements d'autres historiens, surtout de langue allemande, mais c'est tout profit pour la science française aussi bien que pour la science britannique qui sortent grandies de cette épreuve sur documents.

M. Delacre s'est attaché principalement à l'histoire de la chimie *positive* : il a retracé la genèse de notre table des poids atomiques et de nos constitutions organiques qui sont assurément les résultats les mieux établis. Il professe le culte de la science expérimentale basée sur les faits, et le dédain des pures hypothèses, des constructions *a priori*. L'histoire a confirmé son scepticisme à l'endroit des théories, et lui a permis de reprendre cette liberté du doute qu'enseignait son maître Claude Bernard. En tête de son livre on pourrait inscrire cette épigraphe tirée

de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* : « Ce qui est important, c'est d'avoir ouvert une voie nouvelle; car *ce qui ne périra jamais, ce sont les faits bien observés* que les théories éphémères ont fait surgir; ce sont là les seuls matériaux sur lesquels l'édifice de la science s'élèvera un jour quand elle possédera un nombre de faits suffisants et qu'elle aura pénétré assez loin dans l'analyse des phénomènes pour en connaître la loi ou le déterminisme exact. » « Les systèmes sont tous nécessairement incomplets, écrit encore Cl. Bernard dans la *Science expérimentale*; ils ne sauraient représenter tout ce qui est dans la nature, mais seulement ce qui est dans l'esprit des hommes... Le seul système philosophique (qui convienne à l'expérimentateur) consiste à n'en pas avoir. » Et H. Sainte-Claire Deville déclare de son côté : « Il faut toujours avoir exécuté soi-même ou répété les expériences dont on parle... Il faut *admettre les théories sans y croire.* » On trouverait aisément des formules analogues chez un Lavoisier ou un Louis Pasteur.

M. Delacre a raison de placer les faits au-dessus des hypothèses, et de juger sévèrement les « professeurs de 1860 » (école de Wurtz) qui ont fait de la chimie *romantique.* Mais son aversion à l'endroit des théories est peut-être excessive : on tombe aisément d'un excès dans l'autre quand on réagit contre une mode néfaste; toutefois, l'exemple de V. Regnault et de la génération réaliste ne doit pas être perdu : le culte exclusif du fait n'est pas sans danger, et il a fait passer maint savant à côté d'une découverte qu'un théoricien postérieur a recueillie. Sans doute, il faut distinguer entre les idées expérimentales et les théories abstraites : les premières, seules, sont vraiment fécondes, mais il ne faut pas bannir entièrement les autres, qui systématisent *provisoirement* les résultats acquis. Evidemment, une classification doit suivre attentivement les rapports naturels des choses, mais la divination joue un rôle dans la perception de ces rapports. M. Delacre lui-même ne méconnaît pas les services rendus par les « idéologues » qui se sont infiltrés dans la science à partir de 1860. Wurtz prétend que « les grandes découvertes sont nées d'idées théoriques » : M. Delacre lui oppose les découvertes de Black, de Priestley et Cavendish, de Lavoisier, de Dalton, de Berthollet, de Berzélius, de Davy, ce « contre-théoricien », de Laurent et Gehrardt, de Graham et Williamson, de Pasteur et de Deville, qui sont des « déductions de faits ». D'autre part, Wurtz prétend que les idées théoriques peuvent engendrer d'autres idées théoriques. M. Delacre n'a

pas de peine à montrer le rôle souvent funeste de l'idée pure en chimie, et notamment de la « théorie atomique » de Wurtz. Cependant, l'hypothèse n'est pas toujours stérile, et l'imagination joue son rôle dans l'édification de la science; faits et idées interviennent également dans nos formules qui « expriment quelques rapports vrais des faits. » Les théories doivent être modelées sur les faits et sur les relations des faits; mais que sont les faits sans l'intelligence qui les interprète et les clarifie? Cl. Bernard a excellemment montré l'intervention de l'idée *a priori* dans la science. La thèse trop unilatérale de M. Delacre repose sur un malentendu philosophique.

Ce que nous venons de dire de l'*Histoire de la chimie* de M. Delacre est de nature à intéresser le philosophe. Mais son livre s'adresse surtout aux chimistes, même aux profanes. Si ceux-ci ne se laissent pas rebuter par les discussions techniques, ils trouveront dans cet ouvrage beaucoup de satisfactions. Je me bornerai à signaler le chapitre si plein consacré aux découvertes de Lavoisier et à ses détracteurs : quelle pitié que la fin de ce grand hommes et la lâcheté de ses amis! Quel soulagement quand nous lisons : « Mais aussi, comme il a été vengé! Nous attendons toujours, nous ne dirons pas son égal, mais un successeur qui soit digne de lui être comparé... Lavoisier est resté pour nous le plus parfait exemple d'un rare équilibre entre l'idée et le fait... » L'histoire de M. Delacre est extrêmement variée : il nous raconte la vie des principaux chimistes, nous fait connaître les hommes avec leurs grandeurs et leurs petitesses (le dossier des savants allemands est incomparable à ce dernier égard). L'étude consacrée à Dalton a été pour moi une véritable révélation. Veut-on un jugement objectif sur l'œuvre de Berthelot qui a été si surfait? On le trouvera à la page 568 et suivantes.

En thèse générale, M. Delacre est d'accord avec M. Lespieau : les notations chimiques actuelles dérivent de l'étude des faits chimiques et non des lois imaginées par les physiciens. Elles ne traduisent pas la réalité en soi : ce sont des symboles commodes et éprouvés par l'usage, qui embrassent un nombre croissant de réactions. Vouloir les ériger en absolus, c'est faire du roman métaphysique.

Les deux premiers chapitres de l'ouvrage sont les moins satisfaisants, mais ne diminuent en rien la valeur de l'ensemble : l'auteur avoue que c'est une simple « mise au point ». Cette mise au point aurait pu être plus pleine; et, par exemple,

M. Delacre aurait pu utiliser le travail du chanoine Laminne, sur les *quatre éléments* (Bruxelles, 1904) que nous avons résumé en son temps pour les lecteurs de la *Revue de Philosophie*. Quoi qu'il en soit, l'*Histoire de la chimie* de M. Delacre est un livre magistral dont nous ne saurions trop recommander la lecture à tous ceux qui peuvent en profiter.

F. Mentré.

RECENSION DES REVUES

Hibbert Journal, *juillet 1920.* — W.-R. 1-41 : *Religion and the State.* Le malaise actuel de la société européenne provient essentiellement de ce que l'homme s'est graduellement détaché des plus hautes valeurs spirituelles que la religion prêche. L'Etat a perdu son autorité morale; son nom n'évoque chez beaucoup que l'idée d'une puissance de contrainte; les politiciens engendrent la haine et au lieu d'unifier l'Etat, ils le détruisent. Le seul remède à cette situation tragique est la reconnaissance des valeurs chrétiennes et l'adoption de la conception chrétienne de la vie. — F.-R. Hoare : *The conditions of effective idealism.* L'idéalisme utopique veut à tout prix réformer le monde par l'application rigoureuse de ses « principes »; de là ses échecs et ses dangers. L'amour de l'humanité se transforme aisément en égoïsme et en tyrannie s'il ne repose pas sur l'amour des individus. Comme l'a dit Blake, « *general good is the plea of the scoundrel, hypocrite and flatterer* ». L'auteur oppose l'inefficacité de l'amour universel (*World-love*) à la bienfaisance de l'amour chrétien du prochain (*neighbour love*). — J.-S. Mackensie: *Ethical Religion.* Conférence à l'Union des Sociétés éthiques de Londres. L'auteur insiste sur la fonction morale des religions et sur la nécessité actuelle de trouver un *modus vivendi* entre les nations. A cette œuvre d'union, moralistes et croyants peuvent et doivent collaborer. — E.-F. Jourdain *The religions philosophy of Pascal.* Brève et substantielle étude sur la pensée religieuse de Pascal. Miss J. voit en Pascal un vrai mystique qui prépare l'âme à la vie, à l'activité rationnelle et volontaire, par opposition aux faux mystiques qui paralysent et anéantissent la pensée comme l'action.

A signaler: une étude de M. H. L. Stewart sur les romans religieux de Mrs. H. Ward; — un article du R. P. Plaju sur l'œuvre des retraites populaires et leur utilité sociale; — un autre de Miss E. Caillard: L'homme et la psychologie moderne, etc....

Mind, *juillet 1920.* — H.-J. Watt : *The importance of the Sensory attribute of order.* Aux attributs classiques de la Sensa-

tion (qualité, intensité, extensivité), M. Watt ajoute l'ordre. Le champ visuel est un système ordonné de points; il y a un ordre des sons dans l'échelle musicale, un ordre des couleurs du Spectre, etc... Dans certains cas, cet ordre n'est pas arbitraire et ne dépend pas des coordinations effectuées par l'intelligence; telle par exemple, la hauteur des sons. H.-J. Watt signale l'intérêt de ce point de vue pour l'étude des localisations spatiales, de la mémoire et de la reconaissance. Les formes intellectuelles proprement dites dérivent des intégrations de ces systèmes ordinaux. « Nos esprits reflètent l'ordre de l'univers. En ce sens, l'esprit est une simple extension de l'ordre de l'univers physique; à cet égard, il en est une partie. ». — W. Mac Dougall : *Motives in the light of recent discussion.* Défend contre Woodworth et Graham Wallas la théorie exposée dans sa *Social psychology.* Il y a dans l'individu un certain nombre de tendances innées (*innate conative dispositions*) qui expliquent les formes de l'activité humaine. Pour rendre compte d'une forme particulière de pensée ou d'action, il faut montrer qu'elle a son origine et qu'elle puise sa force dans une ou plusieurs de ces tendances innées. — A.-K. Rogers : *Some recent theories of consciouness.* Discute les conceptions réalistes de la conscience proposées par S. Alexander, Mac Gilvary et Woodbridge. — E. Rignano : *A new theory of sleep and dreams.* Dans le rêve, la faculté purement intellectuelle de rappeler des images se développe tandis que les fonctions affectives sont suspendues; le rêve est « une anarchie idéative qui résulte de la cessation de tout contrôle affectif ». Penser c'est suivre avec intérêt l'histoire d'un objet, organiser des images sous le contrôle des fonctions affectives. Le rêve est la domination absolue de la reproduction mnémonique; de là l'incohérence des rêves. Les états émotifs pendant le rêve ont une origine purement physiologique. — A signaler une analyse de l'*Energie spirituelle,* de M. Bergson, par M. F.-C. Schiller.

Octobre 1920. — Schiller, B. Runde, H. Joachim : *Meaning of meaning* (discussion). Le terme « meaning », qui n'a pas d'équivalent exact en français, est fréquemment employé par les philosophes de langue anglaise avec des acceptions logiques, psychologiques et métaphysiques (Royce par exemple). La discussion reproduite par le *Mind* a pour origine un travail de M. B. Russell. Pour M. Schiller, la « meaning » n'est ni une propriété des objets, ni une relation entre des objets et un sujet, mais une attitude active, personnelle, prise par un être conscient en

face des objets qui lui sont présentés. Par ces caractères, cette notion se rapproche de l'idée de valeur. M. Russell est au contraire très éloigné de ce point de vue activiste et pragmatiste. Selon lui, la « meaning » est un fait ou un groupe de faits évoqués par un signe. Cette définition est positive et scientifique. M. Joachim critique avec beaucoup d'énergie et de subtibilité la thèse de Russell. Il s'efforce de montrer que les notions d'image, de signe, d'association et de causalité invoquées par Russell supposent en réalité une métaphysique réaliste qui lui paraît inacceptable. — EDDINGTON, ROSS, BROARD, LINDEMANN : *The Philosophical aspect of the theory of relativity.* Discussion de la théorie d'Einstein, défendue par Broard et Lindemann, rejetée par Ross. M. Eddington admet l'intérêt des travaux d'Einstein, en physique; il doute de l'importance philosophique que lui attribuent ses partisans. — J.-C. GREGORY : *Do we know other minds mediately or immediately?* Critique d'un travail de M. Duddington. Nous connaissons indirectement les esprits des autres hommes par une inférence naturelle basée sur l'observation des organismes et de leurs actions. — H.-R. MARSHALL : *Some modern Aestheticians.* Examen de l'esthétique de Croce et de Bosanquet. Marhall pense que l'esthétique métaphysique de ces écrivains n'a pas de bases psychologiques suffisamment sérieuses. C'est l'étude psychologique seule qui peut fonder une véritable esthétique.

Philosophical Review, *septembre 1920.* — A. LALANDE : *Phylosophy in France, 9119.* M. Lalande analyse les ouvrages de philosophie publiés en 1919. Il étudie particulièrement l'*Energie spirituelles,* de Bergson, les *Médications psychologiques,* du Dr Janet, les *Maladies de l'esprit et les asthénies,* du Dr Deschamps, la thèse de M. Lasbax sur le *Problème du mal,* les livres de MM. Hubert et Saguet, sur la philosophie de la guerre, et le volume consacré par M. Parodi à la *Philosophie française contemporaine.* Il signale également les conditions très défavorables à la production scientifique créées par la situation économique actuelle. « Jamais, dit-il, les conditions matérielles de la culture française n'ont été aussi sérieuses qu'aujourd'hui. » Que sera la philosophie de demain? — M. CRANE CARROLL : *The method in the metaphysics of B. Bosanquet.* La philosophie de Bosanguet n'est ni strictement empirique, puisqu'il suppose que la réalité est en définitive un système stable et intelligible, ni rationaliste (au sens classique) puisque sa matière ne se

déduit pas *a priori*, mais qu'il faut la trouver dans l'expérience la plus complète et la plus concrète. La méthode de Bosanguet est une méthode critique, inspirée par l'hypothèse qu'en définitive, le ciel doit être pleinement intelligible. — R.-C. Lodge : *Reality and moral judgment in Plato* (2e article). C'est en tant que le courage, la tempérance, l'art ou la philosophie participent de la réalité des Idées que ces « biens » ont une valeur objective et une signification morale. Le bien moral est dans l'imitation et la participation du monde des Idées. — Analyses et Discussions : Comptes rendus de la *Psychologie des nations*, de Partridge et du livre d'Hugh Elliotte : *Modern Science and Materialism*. — M. D. Sommer Robinson (*The platonic model of Hylas and Philonous*) rapproche un passage du premier dialogue de Bukeley d'un fragment de *Charmide*. Il suppose que le dialogue de Platon a servi de modèle au philosophe irlandais.

La Ciencia Tomista, Revue des PP. Dominicains espagnols (Madrid), ***janvier-février 1920.*** — Pascual Broch: *Saint Thomas et la Systématisation de l'Apologétique* (1) (pages 1-14). La Somme de saint Thomas n'est pas un traité systématique d'apologétique. La philosophie peut, d'après saint Thomas, intervenir de trois manières en matières de science sacrée en nous fournissant: 1° des motifs de crédibilité; 2° des raisons d'analogie pour éclairer les mystères de la foi. — La théologie suppose la crédibilité et c'est la crédibilité que l'apologétique doit démontrer. Celle-ci met donc les données de la science au service de la théologie. Elle fait de même en illustrant les mystères par des raisons probables et d'analogie empruntées à l'ordre scientifique, et de même encore quand elle venge la théologie des attaques de l'incrédulité. — Juan Arintero: Conclusion d'une intéressante étude sur *les Altérations et la Reconstitution d'une personnalité* (pages 15-28). Il s'agit d'un jeune scolastique dominicain qui, sujet à des crises d'hystéro-épilepsie, a présenté tour à tour des phases de personnalité bien différentes et a fini par recouvrer complètement la santé. — Garcia Grain: *Modernité de la Somme contre les Gentils* (pages 53-66). L'auteur montre les services que peut rendre la Somme contre les Gentils à l'apologétique scientifique, encore que cet ouvrage ne soit pas du tout une apologétique proprement dite.

1. A propos des ouvrages de deux dominicains français: *La Crédibilité et l'Apologétique*, par le P. Gardeil, et *L'Objet de l'Apologétique*, par le P. Poulpiquet.

Mars-avril 1920. — M. Barbado: *Les Sciences auxiliaires de la Psychologie* (pages 145-163). Les grands scolastiques étudiaient les sciences de leur temps. Aujourd'hui les savants ignorent la métaphysique et les métaphysiciens ignorent la science. De là, parmi les psychologues, deux courants. Les uns versés dans la neurologie, la psychophysiologie, la psychophysique, la psychologie comparée, etc., ignorent la métaphysique et, des faits qu'ils connaissent, donnent des explications ou tirent des conséquences également inadmissibles et fantaisistes. Les autres connaissent la métaphysique, mais ignorent tout des sciences expérimentales ou ne les connaissent que par des ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire méprisent leurs découvertes ou au contraire prennent au sérieux des romans scientifiques. — L'auteur, passant en revue tour à tour la métaphysique, puis les diverses sciences, indique quels services elles peuvent se rendre et rendre ensemble à la psychologie. Les scolastiques surtout dont la théorie fondamentale est l'intervention du système nerveux dans la connaissance sensible et les fonctions qui en dérivent, seraient inexcusables s'ils se désintéressaient de ces études dont les découvertes et les progrès sont incontestables. Il reste d'ailleurs beaucoup à corriger ou à ajouter à la psychologie scolastique; la métaphysique et l'introspection ne suffisent donc pas. — Marin-Sola: *Le raisonnement et le progrès dogmatique* (pages 164-175). 4e et dernier article. — P. Lumbreros: *Fray Thomas Campanella et le doute méthodique à la Renaissance* (pages 176-192). — Pascual Broch: *Saint Thomas et la systématisation apologétique* (pages 193-203). Conclusion. Se fondant sur les indications empruntées à saint Thomas dans son précédent article l'auteur s'applique à délimiter le champ de l'apologétique et en indique les grandes divisions.

Septembre-octobre 1920. — Marin-Sola: *Réponses à quelques observations sur le progrès dogmatique* (pages 121-129). Suite à l'article du précédent numéro sur le *Raisonnement et le Progrès dogmatique.* — M. Barbado: *La localisation des facultés sensitives selon les anciens* (pages 130-141). Dans cet article qui fait suite à un précédent, l'auteur expose les idées et les constatations d'Hippocrate et de Galien sur le rôle du cerveau et de la moelle épinière, les désordres consécutifs à leurs lésions et aussi sur les fonctions du cœur à propos desquelles Galien réfute les erreurs des péripatéticiens. Hippolyte

SANCHO : *Dominique Soto et Alphonse de Castro* (pages 142-160). — JUAN ORTEGA : *La Somme théologique de saint Thomas* adoptée pour servir de texte dans les séminaires (pages 161-170). A signaler dans la partie bibliographique de ce même numéro, une appréciation sévère des *Eléments de philosophie de M. Maritain* dont la première livraison vient de paraître. On reproche à l'auteur d'énerver la doctrine scolastique en voulant la mettre à la portée de son public. Elle n'est plus dans son livre que comme seraient des gouttes d'essence diluées dans un océan de paroles. On critique également le plan adopté. On ne voit pas la nécessité de commencer l'étude de la philosophie par de longues recherches sur la nature et le contenu de cette science non plus que de consacrer le quart de ce premier fascicule à des questions d'histoire de la philosophie qui doivent être reprises dans le septième.

Revista de Filosofia (Buenos-Aires), ***mars 1920.*** — AUGUSTE PI SUNER : *Deux physiologistes pacifistes: Richet et Nicolaï* (pages 161-181). Commentaire enthousiaste du livre de Richet: « Le passé de la Guerre et l'avenir de la Paix » (1917) et celui de Nicolaï « Die Biologie des Krieges » (1917). — LÉOPOLDO MAUPAS : *Théorie de l'invention scientifique* (pages 182-222). Dans une première partie qu'il intitule *Généralités*, l'auteur reproche aux logiciens de n'avoir pas distingué jusqu'ici entre la critique scientifique qui détermine la valeur de nos connaissances, et l'invention scientifique qui a pour but de les augmenter et, se référant aux règles données par Rabier, il fait le départ de celles qui concernent la première et de celles qui se rapportent plutôt à la seconde. La *Détermination des problèmes* (2e partie) suppose: 1° la préparation générale de l'investigateur et une préparation spéciale en vue du problème à résoudre; 2° une information bibliographique appropriée et complète; 3° une sélection bibliographique, car tout n'est pas à retenir dans ce qui a été écrit sur la question; 4° l'analyse des ouvrages choisis; 5° la synthèse des enseignements qu'on en a tirés. Il semble qu'en tout ceci l'auteur songe aux sciences sociologiques plus qu'aux sciences expérimentales. La *Solution des problèmes* (3e partie) comprendra: 1° la détermination des sources où puiser les données du problème, c'est-à-dire le choix des faits d'où partira l'investigation; 2° la critique de ces sources; 3° leur analyse qui extraira des faits les données qu'ils contiennent; 4° l'hypothèse qu'elles suggèrent. Et à ce propos l'auteur ouvre

une parenthèse sur l'activité scientifique. C'est elle qui doit être rétribuée par la société, non l'invention, car la première seule est appréciable et méritoire, la seconde n'est qu'un accident heureux et ne peut s'apprécier; 5° enfin l'exposition des résultats obtenus. Viser à la clarté, ne pas abuser des termes techniques. Cette exposition sera souvent une contribution aux découvertes futures plutôt qu'une conclusion; elle doit donc être faite de façon à rendre utilisable le travail réalisé. — ENRIQUE MOUCHET: *Le sens des obstacles chez les aveugles* (pages 228-302). Intéressant compte rendu d'une série d'observations d'où il résulte que le sens qui permet aux aveugles de percevoir à distance la présence des obstacles, sans que leurs impressions subjectives les porte à situer dans la place du front, doit être plutôt localisé dans l'oreille. Il s'expliquerait pas les modifications que subissent les sons du fait de la présence des corps solides par lesquels ils sont arrêtés ou répercutés. L'obturation des canaux auditifs empêche en effet l'exercice de ce sens, celle des fosses nasales en rend les perceptions plus faibles et diminue la distance à laquelle l'obstacle est perçu. Ce fascicule se termine par un article dithyrambique de JOSÉ INGENIEROS sur *Les idéals du groupe « Clarté »* fondé par Barbusse.

Juillet 1920. — FLORENTINO AMEGHINO: *L'Atlas du tertiaire de Monte-Hermoso* (pages 1-6). Discussion sur le nom à donner à l'homme tertiaire (?) auquel aurait appartenu l'atlas découvert à Monte-Hermoso (Rép. Argentine). — ERNESTO GUESADA : *La logique de notre féminisme* (pages 7-30). Etude sur le féminisme en République Argentine et éloge du programme de l'Union féministe nationale. — HONORIO-J. DELGADO: *Le nouvel aspect de la Psychologie* (pages 31-37). Ce n'est plus sous l'aspect statique mais sous l'aspect dynamique que doit être envisagée aujourd'hui la psychologie. Un point de vue dépendant de ce nouvel aspect est le point de vue phylogénétique qu'on pourrait appeler, avec Jelliffe, la *paléopsychologie*. Il en est de l'âme comme du corps qui récapitule dans son évolution les diverses formes ancestrales. Les inclinations particulières des enfants, les diverses formes de névroses ou des psychoses, le contenu de nos songes s'expliquerait par l'hérédité ontophylogénétique. On pourrait ici demander à l'auteur pourquoi les aveugles, nés de parents clairvoyants, ne rêvent jamais de couleurs. D'après lui, notre activité physique dépend: 1° de la conscience où priment les valeurs dépendantes de la réalité contemporaine; 2° de la

subconscience dans les profondeurs de laquelle se débattent les tendances égoïstes primitives. — JULIO-HENRIQUE BLANCO: *Herbart et la mortalité de l'âme* (pages 38-49). L'auteur se fonde sur les phénomènes de Herbart pour soutenir que l'âme spirituelle des métaphysiciens n'existe pas. Les phénomènes laissent après eux des représentations qui sont *des forces*. Ces forces luttent entre elles et celles qui triomphent dans cette sélection forment par leur intégration le moi que plus tard leur désintégration dissout. L'âme ne survit donc pas au corps. Comment ces représentations survivent-elles aux phénomènes? Dans quoi sont-elles reçues? Comment s'intègrent-elles et peuvent-elles former une unité de conscience? Toutes questions que l'auteur ne se pose pas. Il se demande cependant si, dans ces conditions, la vie vaut la peine d'être vécue. Oui, dit-il, mais seulement si chacun de nous se considère comme un moyen employé par la nature pour transcender les choses et s'en rendre conscient. Cette conscience devenant de plus en plus claire et réelle, chacun de nous constitue comme un des échelons de cette ascension et doit songer qu'il contribue ainsi à la plus grande réalisation possible de l'être. Que voilà bien de quoi nous consoler ! *Une grande œuvre d'éducation.* Sous ce titre général, la seconde moitié de ce fascicule est consacrée à une glorification des réformes réalisées et des résultats obtenus (?) en Russie, en matière d'enseignement, par le gouvernement des Soviets. Ce compte rendu est signé du nom de plusieurs auteurs parmi lesquels figurent Anatole France et Romain Rolland.

Septembre 1920. — CARLOS MUZIO SAENS PENA: *Les aspects sociaux de la religion bouddhique* (pages 192-209). C'est l'esprit humain qui a créé les religions. Pour l'homme primitif les forces de la nature supposaient un être supérieur qui les dirigeait. *Cette idée qui n'a ni principe ni fin finira par disparaître* avec le temps (!?) Désirant incarner cette conception dans un symbole tangible et ne trouvant rien de plus parfait ici-bas que sa propre image, l'homme identifia Dieu à lui-même et de là naquirent *toutes* les religions. Ce qui n'empêche pas qu'on nous présente ensuite les ancêtres de la race indo-européenne comme adorant, non pas l'homme divinisé, mais la nature, sous la forme de ces abstractions que sont les dieux de Rig-Véda. Plus loin encore l'auteur affirme sans rire que le christianisme a évolué vers le polythéisme, à preuve le culte des anges et des saints (!) et il assimile (il fallait s'y attendre) la *trimourti* brahmanique à

la Trinité chrétienne. Puis il décrit le régime des castes, inventé par les prêtres pour assurer leur domination. La doctrine de la transmigration, avec ses perspectives d'expiations sans fin, réduit l'humanité à une vie d'angoisse et au pire des esclavages. L'impur *soudra* n'a même pas le droit de s'initier au chemin mystérieux qui permet d'échapper au cycle des réincarnations. Enfin paraît Gautama, le Bouddha, qui se fait pauvre pour relever les pauvres et qu'on ne craint pas de rapprocher du Christ. Sa doctrine, en opposition avec les religions particularistes et nationales, est une religion de solidarité et d'amour qui tend à supprimer les frontières comme elle supprime les castes. — ADOLFO M. SIERRA: *Fonctions des lobes frontaux* (pages 266-68). Description d'un cas curieux de pathologie cérébrale. A la suite d'une sinusite, d'origine grippale, le patient, docteur X., avait perdu toute aptitude à se servir des instruments de table, fourchette, cuiller, couteau, serviette, etc. Il en avait même oublié l'existence, mais les reconnaissait parfaitement et les montrait si on les lui demandait. Dès qu'il fut opéré de l'abcès qui avait envahi les sinus frontaux et comprimé les lobes antérieurs du cerveau, l'apraxie susdite disparut totalement. — RAYMONDO BOSCH: *Psychologie du suicide passionnel* (pages 269-271). Intéressante étude sur les passions, leur concept psychopathologique, leur dénouement: extinction par satisfaction ou épuisement, substitution ou transformation, terminaison par la folie, le suicide ou le crime. En particulier de l'amour et de l'influence sur cette passion de la littérature, du théâtre et des mœurs sociales. De la jalousie. Du double suicide passionnel. — JOSÉ INGENIEROS: *Territoire, Patrie, Humanité* (pages 304-313). Le territoire est la patrie du cœur; la solidarité qui unit les hommes d'un même pays crée le patriotisme dont la forme supérieure est la solidarité humaine. L'idéal serait une coordination fédérative des sociétés. La tyrannie politique, le parasitisme économique et la superstition religieuse s'opposent à cet idéal.

Scientia, *juin 1920.* — T.-E.-R. PHILLIPS: *La planète Jupiter.* L'auteur étudie les singularités présentées par Jupiter à l'observation et en tire des indications relatives à l'état physique de cette planète. Elle serait à un stade d'évolution intermédiaire entre celui du soleil et celui de la terre. — E. RABAUD: *Prescience et causes actuelles dans l'instinct.* Tout le monde connaît les descriptions de Favre et les théories qu'elles suggèrent par rapport à la nature de l'instinct. M. Rabaud s'est attaché à les con-

trôler. Il arrive aux conclusions suivantes: 1° L'hyménoptère prédateur ne cherche ni ne reconnaît un point déterminé du corps de sa victime; son aiguillon frappe à l'aventure et ne pénètre que s'il rencontre une surface de moindre résistance. La rencontre a lieu plus ou moins rapidement suivant les cas; elle dépend à la fois de la position relative de l'agresseur et de la victime, ainsi que du nombre des points vulnérables; 2° Il n'est pas nécessaire que le dard atteigne directement les ganglions nerveux: le venin diffuse et provoque la paralysie; 3° Les coups de dard sont de purs réflexes, résultant de l'excitation du thorax du prédateur par les mouvements de la victime; 4° Le prédateur, en se précipitant sur une proie, n'effectue pas un choix délibéré, il est attiré irrésistiblement. Cette attraction constitue le début d'une série de causes actuelles qui interviennent d'un bout à l'autre du comportement; 5° L'interaction de l'organisme avec le milieu déclenche souvent des mouvements inutiles. L'animal est donc sans aucune prescience. Il obéit au déterminisme. — J.-L. Heiberg: *Théories antiques sur l'influence morale du climat.* L'auteur se réfère à deux sources, d'abord un ouvrage ionien, intitulé : *De l'air, de l'eau et des régions,* qui nous est parvenu sous le nom d'Hippocrate et date de la première moitié du ve siècle; ensuite, un manuel astrologique, le *Tetrabiblos,* de Plotémée. — A. Loria : *Vers un régime économique nouveau?*

Juillet 1920. — G. Ricchieri : *Le concept de régions et de limites dans la géographie systématique.* — E. Bouty : *La conductibilité électrique et les fluides.* Première partie: « La conductibilité métallique. Les électrons. » Le but de l'auteur est de déduire de la théorie cinétique des gaz les théories de la conductibilité métallique, des ions électrolytiques et des ions gazeux. Le présent article est consacré à l'établissement de la théorie de la conductibilité métallique. Un grand nombre de faits viennent appuyer l'hypothèse des électrons. Mais quelques autres, sans la mettre en échec, refusent jusqu'ici de se laisser interpréter. A l'avenir d'indiquer la solution des difficultés encore pendantes. — E.-W. Mac Bride : *La méthode de l'évolution.* Par cette expression, l'auteur désigne la manière dont se modifie l'hérédité au cours du temps et les moyens par lesquels s'effectue la modification. Après avoir rejeté la théorie darwinienne de la sélection naturelle et la théorie de la mutation de De Vries, il adopte le point de vue de Lamarck sur la transmission héréditaire des effets de l'usage et du non-usage. Il s'auto-

rise des expériences de Kammerer pour écarter l'objection des mendeliens et des weismanniens, à savoir que les caractères acquis ne se transmettent pas aux descendants. — A.-D. Mac Laren : *L'avenir de l'impérialisme allemand.*

Août 1920. — G. Loria : *Véhicules au service des calculateurs.* Sous ce titre, le professeur Loria expose l'histoire des moyens inventés par l'humanité pour rendre plus rapides et plus sûrs les calculs arithmétiques. Il s'étend de préférence sur la découverte des logarithmes par l'écossais John Napier, dit Neper. — E. Bouty : *La conductibilité électrique et les fluides.* Deuxième partie: « Les électrolytes. Les diélectriques. » Les électrolytes présentent, comme l'atome métallique, une constitution binaire, mais plus complète. La théorie des *ions* rend compte de la loi des conductivités moléculaires; elle reste pourtant incomplète à plusieurs points de vue : par exemple, on n'a pu expliquer pourquoi la dissociation ionique croît quand la température s'élève, tandis que la dissociation électronique des métaux décroît dans des conditions analogues. Les diélectriques manifestent aussi par leur pouvoir diélectrique et leur conductibilité accidentelle une constitution binaire, mais ici nous ignorons en général la nature des ions, l'un surchargé, l'autre privé d'un électron. — O. Jespersen : *La classification des langues.* Après un rapide historique des théories qui ont conduit à la classification courante : langues isolantes, langues agglutinantes, langues flexionnelles, on critique cette classification, au double point de vue systématique et évolutif. Les langues dites agglutinantes renferment des flexions incontestables. D'ailleurs, le terme d'agglutination est ou bien trop vague pour être employé en classification, ou bien, si on l'entend strictement, trop précis pour être appliqué à beaucoup de langues ordinairement comprises sous le vocable d'agglutinantes. On pourrait d'autre part trouver dans le chinois, le type des langues monosyllabiques, des traces d'agglutination et même de flexion. Si l'on considère le développement des langues, il faut reconnaître simplement un mouvement vers plus d'aisance, de simplicité et de régularité. — P. Silva : *L'expansion européenne et ses phases.*

Livres déposés au Bureau de la Revue

HERMANN COHEN. — *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.* Un vol. in-8, 630 pages. Gustav Fock, Leipzig, 1919.

R. MULLER-FREIENFELS. — *Das Denken und die Phantasie.* Un vol. in-8, de 341 pages. J.-A. Berth, Leipzig, 1916.

Mgr. N.-P PFEIFFER. — *Die Klugheit in der Ethik Aristoteles und Thomas von Aquin.* Brochure in-8, de 44 pages. Paulus Druckerei, Fribourg, (Suisse) 1918.

L'abbé Ch. JOURNET. — *Quelques réflexions sur la vie de Jésus*, de M. le Pasteur G. Berguer. Brochure de 36 pages. L. Gilbert, Genève, 1920.

MAURICE DE WULF. — *L'œuvre d'art et la beauté.* Un volume de 224 pages. Institut de Philosophie, Louvain, 1920.

Dr. G. STÖRRING. — *Erkenntnistheorie* (deuxième édition). Un vol. in-12, de 356 pages. Engelmann, Leipzig, 1920.

LELLO VIVANTE. — *Principi di Etica.* Un vol. in-8, de 314 pages. Maglione, Roma, 1920.

GABRIEL SÉAILLES. — *La philosophie de Jules Lachelier.* Un vol. in-18, de 171 pages. Alcan, Paris, 1920.

BERTRANDO SPAVENTA. — *La libertà d'insegnamento.* Un vol. in-12, de 187 pages. Vallechi, Firenze, 1920.

MAXIME DE MONTMORAND. — *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes.* Un vol. in-8, de 258 pages. Paris, Alcan, 1920.

PIETRO RACCULIA. — *Il concetto sintetico del reale el la sua evoluzione nel pensiero di Jostian Royce.* Un vol. in-8, de 180 pages. Travi, Palermo 1920.

F. MENTRÉ. — *Espèces et variétés d'intelligences. Éléments de Noologie.* Un vol. in-8, de 291 pages. Paris, Bossard, 1920.

Le Gérant : M. RIVIÈRE.

IMPRIMERIE " L'UNION TYPOGRAPHIQUE ", VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (S.-ET-O.)

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVII

(Janvier-Décembre 1920)

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. Dehove : L'évidence et la véracité divine chez Descartes... 244
A. Gemelli : La Philosophie contemporaine en Italie :
Premier article..... 49
Deuxième article..... 263

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

P.-M. Lahorgue : Pascal et les Lois générales du Monde :
Premier article..... 333
Deuxième article..... 509
P. Vignon : En lisant « L'Energie spirituelle de M. Bergson ». 361

PSYCHOLOGIE

L. Dugas : Contribution d'Aristote à la Psychologie normale et pathologique de la mémoire..... 377
R. Kremer : Les nouvelles théories de la conscience chez les Réalistes américains 229
Docteur M. Mignard : La faillite des psychologies matérialistes sur le terrain de la pathologie mentale..... 468
E. Peillaube : I. La perception du monde extérieur. — II. Processus psychologique. — III. La perception de l'étendue.. 25

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

M.-A. Cochet : Psychanalyse et Mysticisme..... 539
J. Pacheu : L'expérience mystique de Macaire l'Egyptien..... 109

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

P. Vignon : Pour la Philosophie des êtres naturels :
Premier article..... 5
Deuxième article..... 155
Troisième article..... 285
Quatrième article : « Vers la doctrine »..... 480
Cinquième article : « Vers la doctrine » *(suite)*..... 579

COURS DE LA REVUE DE PHILOSOPHIE

C. Chabrun : La doctrine sociale de l'Eglise..... 431
E. Peillaube : La maîtrise de soi et la réforme du caractère :
Premier article : « La structure du caractère individuel » 137
Deuxième article : « La plasticité du caractère »..... 563

ÉTUDES CRITIQUES

L. Noel : Un nouveau saint Thomas..... 173
G. Voisine : Un nouveau traité de logique :
Premier article..... 63
Deuxième article..... 391
Troisième article..... 599

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

P. Descoqs : A propos d'un manuel de Philosophie :
Premier article..... 71
Deuxième article..... 183
M. Gossard : Les changements substantiels et la théorie de la Matière et de la Forme..... 620
D. Lallemant : Le manuel de philosophie de M. Maritain..... 412

ENQUÊTE

M. Gossard : Enquête sur la formule péripatéticienne des Rapports de la philosophie et des sciences physiques..... 404

COMPTES RENDUS

Aristotelès : Meteorologicorum libri quattuor (F.-H. Fabre).. 425
M. Bedot : Essai sur l'évolution du règne animal et la formation de la société..... 419
H. Bergeon : L'énergie spirituelle..... 213
J. A. Boodin : A realistic universe..... 100
P. Boutroux : Les principes de l'analyse mathématique..... 94
P. Bovet : L'instinct combattif..... 415
E. di Carlo : Contributi alla critica di recenti concezioni filosofico-giuridiche..... 104
E. di Carlo : Intorno ad alcune questioni di Filosofia del diritto. 104
E. di Carlo : Ferdinando Lasalle..... 211
A. de Chabannes : Entretiens français..... 426
P. Cuche : En lisant les juristes-philosophes..... 208
J. Czarnowski : Le culte des héros et les conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande..... 308
M. Delacre : Histoire de la Chimie..... 646
E. Douglas Fawcett : The world as imagination..... 216

J. Gibson : Locke's theory of knowledge and its historical relations 525
E. L. Hermance : The unfolding universe 101
S. Hoffmans : La philosophie et les philosophes 223
Docteurs Hélan Jaworski et R. d'Abadie : L'intériorisation ... 426
C. J. Keyser : The human worth of rigorous thinking 217
E. Krakowski : Les sources médiévales de la philosophie de Locke 98
De Lanessan : L'idéal moral du matérialisme et la guerre 229
M. Leclerc du Sablon : L'Unité de la Science 642
R. Lespieau : La molécule chimique 640
Docteurs L. et P. Murat : L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines 315
Th. Pègues : Commentaire littéral de la Somme théologique .. 424
B. Rand : Berkeley and Percival 98
H. Richards : Aristotelica 98
T. Richard : Philosophie du raisonnement dans la science d'après Aristote 92
L. Robin : Etudes sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon 99
G. de Ruggiero : La filosofia contemporanea 527
Th. Ruyssen : De la guerre au droit 421
J. Sageret : Philosophie de la guerre et de la paix 228
Sartiaux : Morale kantienne et morale humaine 220
F. Soddy : Le Radium 531
G. Sorel : Réflexions sur la violence 421
G. Sorel : Matériaux d'une théorie du prolétariat 102
J. Souilhé : Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon 316
J. Souilhé : La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues 322

B
2
R23
année 20

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY